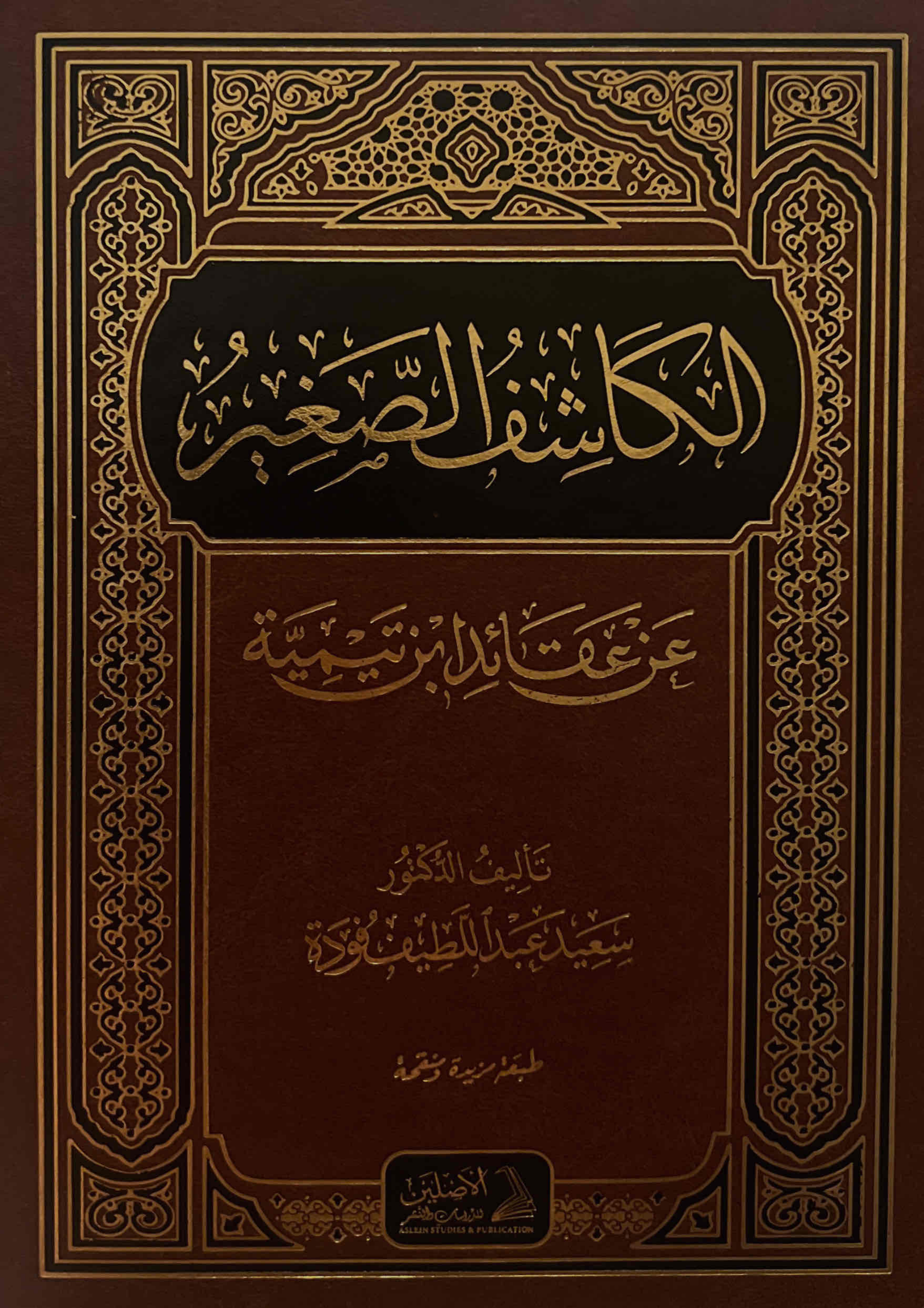

الكاشف الصغير
عن عقائد ابن تيمية
تأليف الدكتور
سعيد عبد اللطيف فودة
طبعة مزيدة ومنقحة
الأصلين للدراسات والنشر
ASLEIN STUDIES & PUBLICATION

الكاشف الصغير

عن عقائد ابن تيمية

المؤلف سعيد عبد اللطيف فودة
العنوان الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية
قياس القطع ١٧×٢٤
رقم الإيداع في المكتبة الوطنية ١٨٩٢/١٠/١٩٩٩
الناشر الاصلين للدراسات والنشر

الطبعة الثانية

٢٠٢١



الأردن - عمان-طبربور مجمع السلام ط3 م306
تلفاكس: 0096265061844
info@aslein.org
ص.ب. 926168-11190 الأردن

الكاشف الصغير

عن عقائد ابن تيمية

تأليف الدكتور

سعيد عبد اللطيف فودة



بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

أهدي هذا الكتاب إلىٰ الإمام الكبير فخر الدين الرازي رحمه الله ونفعنا بعلومه، الذي كان له الفضل في كسر شوكة المجسمة في زمانه، وكان سببا كبيرا في الكشف عن المتسترين منهم بين صفوف أهل السنة بعد ذلك.

وإلىٰ العلامة الكبير محمد زاهد الكوثري رحمه الله وضاعف ثوابه، الذي كان سببا كبيرا في الكشف عن أوكار التجسيم في هذا العصر، وذلك بما أصدره من كتب ورسائل في هذا المجال.

وإلىٰ كل من يعتقد عقيدة التنزيه، ويفضل الصراحة والوضوح في النقد والبحث ويقدم ذلك علىٰ المجاملات والرسوم البالية.

أهدي هذا الكتاب إلىٰ الموافق لكي يتثبت مما هو عليه، وإلىٰ المخالف ليندفع إلىٰ إعادة النظر بفكر جاد مجرد فيما هو فيه، فالأمر جَدٌّ واللهِ ليسَ بالهزل.

مقدمة الطبعة الجديدة

للكاشف الصغير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد أفضل المرسلين وعلىٰ آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلىٰ يوم الدين، وبعد

فقد كنت كتبت كتابا في بيان عقيدة ابن تيمية في مجموعة من المسائل المهمة في علم التوحيد مما يتعلق بصفات الله تعالىٰ وبعض الأصول المهمة الأخرىٰ. وقد مضىٰ علىٰ طباعة هذا الكتاب أكثر من عشرين عامًا، وقد سار في الأرض، واهتم به طلاب العلم كثيراً، وأحدث نشاطا كبيراً في هذا المجال، وكان واسطة للكشف عن عقيدة ابن تيمية وأتباعه لدىٰ كثير من الناس، وكان سببا في ترك المئات من التابعين له والمتأثرين به ما كانوا عليه، وما زال الأمر كذلك.

وقد قام كثير من الناس في مختلف البلاد العربية وغير العربية بإعادة نشر الكتاب وطباعته، وتصويره مراراً، وتمَّ نشره علىٰ الشبكة الدولية مجانًا ليستفاد منه كما ينبغي، وندعو الله تعالىٰ أن يكتب ذلك في ميزان الحسنات والأعمال الصالحة لنا، ولمن سعىٰ في ذلك.

وكثيرا ما خطر في بالي أن أعيد طباعته مرة أخرىٰ أبين فيه بعض المسائل بيانا أتمَّ وأفصل في بعضها وأذكر كثيرا مما لم أذكره. لكنني كنت كلما نظرتُ فيه، رأيت أن فيما تم نشره كفاية ووفاءً للغرض الذي ألف لأجله.

ولكن رأيت أن بعض الناس ممن آلمهم الكشف عن حقيقة ابن تيمية، وصدمتهم الحقيقة، بدل أن يتراجعوا عن المهالك التي أسقطهم فيها، والانحرافات التي دلهم عليها، وجدتهم يتكاتفون في نصرة الباطل بالباطل، فإن الباطل لا يُنصر بالحقّ، ولو كانوا ممن يعقلون لتراجعوا عما هم فيه وأعلنوا للناس توبتهم، أو لأنفسهم علىٰ أقل تقدير.

وكنت حريصا مذ نشرت الكتاب علىٰ النظر في كل ما يقال بشأنه، لا في جانب المدح فقط، بل في جانب القدح والانتقاد والاعتراض، وما ذلك إلا لأجد ما يدفعني إلىٰ التراجع عن غلطٍ وقعت فيه، أو حكم أخطأت في نسبته لابن تيمية، أو نحو ذلك. وكنت قد أخذت علىٰ نفسي عهداً أنني إن وقعت علىٰ شيء من ذلك أن أتراجع عما تلبست به، خصوصاً إذا كان ظاهرا بينا لا يحتمل الصواب.

وكنت أنظر دائما فيما ينشره المعترضون، وقد وقفت علىٰ بعض الكتب والمقالات التي نشرها بعضهم دفاعا عن ابن تيمة، قاموا فيها بالتشنيع علينا بما وسعهم الجهد، وبكل سبيل أطاقوه. وكنت أتمنىٰ أن أقف علىٰ اعتراض جاد ينبئ عن فهم عميق، أو انتقاد لطيف يستحق الوقوف عنده لدىٰ أهل النظر والبحث، فلم أجد إلا ما يدل علىٰ تعنت أو تسرع أو مجرد كلام لا يدفع قائله إليه إلا البغض والغضب والاستهتار.

فكنت دائما أعرِض عن التعليق علىٰ كثير من الأمور وأتأسف علىٰ ما هم فيه من ضحالة وسخافة في الانتقاد، وكان مما يبعث علىٰ تعجبي التفاتهم إلىٰ أمور جانبية، وإعراضهم عن البحوث الأصلية التي عقد الكتاب لأجلها. وهذا كان في أغلب الأوقات ديدن هذه الطائفة في الانتقاد، فهم يفرحون إذا وجدوك غلطت في

تاريخ وفاة لرجل تذكره، أو أنك نسبته لأستاذ غير أستاذه، أو لم تذكر اسمه بالضبط الصحيح، مع أن جميع هذه الأمور في بحوثنا ومقام المسائل التي نهتم فيها غير أصليّ، ولا يؤثر في نتائج البحوث العقائدية التي نزاولها، وليس لذلك تفسير غير محبتهم لأن يقال: لقد تم الرد علىٰ فلان، ونقض كتاب فلان، ولو بأي كلام كان.

وكان أكثر شيء يشيعونه بين الناس وما يزالون، أن صاحب الكاشف يكفر ابن تيمية، وأنه ما كتب الكتاب إلا لتكفيره، وهم يعلمون أننا أثبتنا في تقديم الكتاب أن المقصود ليس تكفير الرجل، ولم نصرح يوما بتكفيره، ولكن المقصد من تأليف الكتاب هو إزالة الخلط بين عقيدة أهل السنة وبين عقيدة المجسمة التي مزجها ابن تيمية ببراعة بين الناس، وادعىٰ أنه لا يقول إلا بما قال به الله والرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، وكل تلك دعاوىٰ لا أساس لها فيما تميز به ابن تيمية من الآراء والأقوال عن أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم. وقد أعلنا مرارا أنا لا نقول بتكفير الرجل، وإن حكمنا بتبديعه في مسائل في العقيدة، ولسنا أول من يحكم بذلك ولن نكون آخرهم، ولكنْ فَرْقٌ بين التكفير والتبديع. وكم يذكرني موقفهم المبني علىٰ ضحالة معرفية ومحبة في التشنيع بالباطل لعجزهم عن إقامة الدليل علىٰ بطلان ما نسبناه لابن تيمية بموقف أتباع ابن عربي عندما نذكر بعض المسائل التي خالف فيها أهل السنة كقوله بانقلاب عذاب النار إلىٰ عذوبة لأهل النار الذين هم أهلها، وغيرها من المسائل الأصلية، فهؤلاء لما عجزوا عن مقارعة الحجة بالحجة اتبعوا أسلوب التشنيع بالباطل والاتهامات السخيفة التي يتداولونها بينهم ويروجونها بين المشايخ وطلاب العلم يريدون صرفهم عن قراءة ما نكتب ونحرر من نقود دقيقة وبحوث عميقة. ولا نتوقع من المنحرفين عن أهل الحق بعد عجزهم عن دفع الانحراف عن أنفسهم إلا أن تصدر عنهم نحو هذه الأساليب المعيبة.

فإن كان هذا يريح ضمائرهم ويصلح أن يكون حجة بأيديهم أمام الله تعالىٰ في يوم الدين، فليهنأ الواحد منهم بما اختار لنفسه.

وقد حاول كثير من الناس صرفي عن نشر الكاشف الصغير في أول الأمر، وقالوا لي: إننا نعرف صدق ما تنسبه إليه، ولكن سيتم حرقك وتشويهك بالباطل من أتباعه ومن غيرهم لما له من نفوذ عند الناس في هذا الزمان، وصرحوا لي أنهم يعلمون تماما قدرتهم علىٰ ممارسة تلك الأساليب الهابطة في سبيل الوصول لذلك ولو بأحط الوسائل. وصور لي بعضهم ابن تيمية كالتنين الذي يحرق الناس بالنار التي تخرج من فيه! ترهيباً! وبعضهم رغبني في أن أكف عن نقده لأنال ما ناله غيري من حظوة وتقديم في الجامعات والمؤسسات وفي القنوات الإعلامية التابعة في معظمها للدول الوهابية. ولو كان الأمر عندنا تجارة، لما توقفنا لحظة عن الاستجابة لرأيهم، ولكن الموقف أعظم بكثير في نظرنا مما يعتقدون.

وما زال هؤلاء يمارسون إذايتهم لنا بكل طريقة، حتىٰ إنهم أثروا في كثير من المنتسبين للأشاعرة من المنتفعين منهم لكي يمارسوا دورهم في الضغط علي وصرف الناس عما أقول من داخل المنتسبين لمذهب أهل السنة بشتىٰ الطرق، حتىٰ وصل ببعضهم الأمر إلىٰ الوشاية لدىٰ مسؤولين في بعض الدول، وإلىٰ إفساد سبل الرزق. نعرف ذلك كله ونعرف كثيراً من الأمور الأخرىٰ.

ونقولها بكل طمأنينة: إن كُلَّ ما قيل وما زال يقال لم يصرفنا عما نعتقد أنه الحق في هذا المقام، ولم يثننا عن عزمنا علىٰ الكشف عن بطلان أقوال مذهب هذا الرجل، رضي من رضي ونفر من نفر من النافرين. وما زلنا عازمين علىٰ إكمال ما بدأناه.

وقد أثار نقدنا لابن تيمية عند كثير من الناس ضرورة إعادة النظر في آراء الرجل، ومقارنة ما قرره بأقوال غيره من علماء الحنابلة، ونحن نعلم أن أقواله واختياراته في العقيدة ليست هي المعتمدة ولا هي الوحيدة عندهم، فهناك كثير

من الحنابلة يخالفونه في آرائه وأفهامه في أصــول العقيدة وفروعها. وهكذا درج بعض التيمية القدماء والحنابلة الجدد علىٰ محاولة الترويج للاهتمام بآراء غير ابن تيميـة، كـأبي يعلىٰ وابن الزاغوني، وابن قـدامـة، مع وجود أقوال وآراء عنـد هؤلاء جميعا يخالفون فيها الحقّ، وإن انتسبوا للكتاب والسنة، وادّعىٰ بعضهم أنه مفوض لا يؤمن بغير ألفاظ النصوص بلا معنىٰ، ولكنا لا نرىٰ شاهدا علىٰ صدقه في كتبه، وكلهم يدعي نفوره من التشـبيه والتجسـيم، ولكنا نعلم أن التنزيه ليس مجرد دعوىٰ، بل لا بدّ من تحقيقها بالأقوال والضــوابط الراسـخة، لا بمجرد الألفاظ التي بلا معنىٰ وراءها.

وحرصــا منا علىٰ الجدال بالتي هي أحســن، فإننا لا نميل إلىٰ إهمال آراء المنتقدين مهما كانت ضـعيفة أو باطلة وذلك ما دامت تحتمل وجها ولو عند غير المطلعين علىٰ حقيقـة المســائل، فنحن في كـل مـا نقوم بـه لا نبغي غير البيـان والتوضيح، لنزيل كل ما من شـأنه أن يكون شـبهة وعارضـًا يمنع الناس من رؤية الحقّ.

ولذلك فقد قمنا قبل سـنوات بكتابة مقالات للرد علىٰ من اتهمنا أننا ننسـب ما لا يقول به ابن تيمية في مسـألة (**ما ثم موجود إلا جسـم أو قائم بجسـم**) وقمنا في هذه الطبعة الجديدة بتفصيل الفصل الأول حتىٰ صار أكثر من مائة صفحة بعد أن كان بضعة صفحات في الطبعة الأولىٰ، أوردنا فيه من الدلائل البينة التي لا تحتمل جدالا علىٰ اعتقـاد الرجـل فعلا بـأن كـل الموجودات، ويندرج في ذلـك واجـب الوجود وســائر الممكنات ما دامت موجودة فهي متحيزة وهذا هو المســاوي للتعريف الاصــطلاحي للجســم، أو علىٰ أقـل تقـدير مـا اتفق عليه أنـه جســم اصــطلاحـًا، ولا بدّ أن تكون متحيزة أي تأخذ قدرا من الفراغ المقدر، بحيث لو حلت فيه ملأته، وهذا حكم ينطبق علىٰ الإله عند ابن تيمية كما ســتراه بعينك في هذا الكتاب.

وقد أثبتنا أن ابن تيمية يقرر بوضوح أن كل موجود ينبغي أن يكون متحيزاً أي جسما بالمعنىٰ الاصطلاحيّ، وهذا ينبغي أن يكون محدودا من الجهات الست كلها. وقد نسب ابن تيمية هذا القول لكثير من أعلام أهل السنة، وزعم أن الإمام أحمد يقول به بواسطة ما نسبه إليه من أن الموجود إما مباين أو محايث، وأن هذه المباينة عنده بالتحيز والجهة والحدّ، وهو عندنا بريء من ذلك، وقد قمنا بإعادة تحليل كلامه وبينا ذلك بما لا ينبغي أن يعارَض.

وقد اطلعنا علىٰ بعض الكتابات التي زعم أصحابها أنهم ينقدون كتاب الكاشف الصغير ويبينون تهافته، وبطلان الدعاوىٰ التي فيه. وعزفت في أول الأمر وفي أواخره عن التعليق علىٰ ما فيها لركاكة حجتها جدا بالمقارنة مع ما أوردناه في الكتاب. ولكن مع إلحاح بعض الأصحاب قلت: لا بدّ أن أكتب ولو تعليقا موجزا علىٰ بعض ما ذكروه فيما زعموا أنه ردود قاطعة.

ومما اطلعت عليه، وظننت أنه يشتمل علىٰ شيء يحسن الوقوف عنده، والتأمل، كتاب سماه صاحبه (فتح العلي الكبير في الرد علىٰ صاحب الكاشف الصغير) وقد جاء في حوالي مئتين وستين صفحة، ولما اطلعت عليه عرفت أنه أتعب نفسه بلا فائدة، فإنه يماطل في الكلام ويدور ولكن لا يعرف مخرجا لائقا يخرج منه، وقد احترت في حال صاحبه هل هو فعلا فاهم لما كتبته في الكاشف، أم إنه يدور في أوهامه الخاصة وقصور ذهنه عن اللحاق بما كشفنا عنه.

وسوف نذكر أمثلة من كتابه لنبين بها مستواه الذي ارتضاه لنفسه. فقد كتب من جملة الصفحات خمسين صفحة في مدح ابن تيمية وترجمته ومقدمته، وهي تمثل حوالي خُمس الكتاب، وكأن ابن تيمية بحاجة لمن يترجم له في هذا المقام، وكان أولىٰ بالمؤلف لو استفرغ جهده وركز ذهنه في التنقيب عن معاني كلامنا وكلام ابن تيمية فوق ما فعل ليكون كلامه أكثر ملاءمة لخطورة الموضوع.

وفي مسألة كلام الله تعالىٰ، أورد ما نسبناه لابن تيمية من أن كلام الله تعالىٰ عنده عبارة عن كلمات حادثة بصوت وحرف يحدثهما الله تعالىٰ بإرادته وقدرته ومحل حدوثهما هو عين ذات الله تعالىٰ، وأن الله تعالىٰ قادر أزلا ومتكلم أزلا بمعنىٰ أنه كلما شاء تكلم بكلمات حادثة لم تكن ثم كانت قائمة بذات الله تعالىٰ، ولا تبقىٰ موجودة دائمة، بل تخرج من ذاته، خلافا للكرامية الذين يقولون ببقاء صفاته الحادثة ودوام وجودها بعد الحدوث. هذا خلاصة ما ذكرناه في الكاشف، فهل استطاع هذا المنتقد أن يبطل ما أسندناه إلىٰ ابن تيمية؟ بالطبع لا، فغاية ما فعله مجرد كلام ودوران حول المعاني، واحتار في تفسير القدم النوعي للكلام، مع أن هذا صريح مذهب ابن تيمية، ولم يستطع نفي حدوث كلام الله تعالىٰ علىٰ مذهب الرجل، خصوصا بعدما بينا في الكاشف وغيره أن ابن تيمية يطلق اسم المخلوق علىٰ الحادث في خارج ذات الله تعالىٰ، وأما ما كان محل حدوثه ذات الله فلا يطلق عليه اسم المخلوق بل يكتفي بالحادث والمحدَث، وقال رمضان بن عبد الكريم المصري مؤلف الكتاب المذكور في ص٦٠ محاولا تقريب مفهوم الحدوث: "فكلمة حادث تأتي علىٰ معنيين: المعنىٰ الأول: حادث أي مخلوق، فيقال أحدث الله السموات والأرض، أي خلقهما، وهذا غير مراد قطعًا عند الشيخ، كما قال رحمه الله. المعنىٰ الثاني: حادث بمعنىٰ يتجدد، أي: يكون في وقت دون وقت عند إرادة الله تعالىٰ، ويكون في زمن دون زمن، بإرادته سبحانه وتعالىٰ، وهذا هو المراد عند أهل السنة والسلف الصالح" اهـ كلامه.

أقول: دعك من أهل السنة، فلا أظنك أهلا لتحرير مذهبهم، وركز ذهنك علىٰ مذهب ابن تيمية الذي ربما لا تجرؤ علىٰ التصريح بما يقرره. وهل هذا الفارق بين الحادث والمخلوق هو كل ما وسعك قوله! ألم ترَ في كلام ابن تيمية أن كلمات الله تعالىٰ حادثة بمعنىٰ أنها لم تكن ثم كانت، ألم تر في كلام الرجل أن محل الحدوث لكلامه هو ذات الله تعالىٰ، وأن هذا هو بالضبط أحد أعظم مواضع الخلاف بينه وبين أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية، لأن حدوث الكلام

وقيامه في ذات الله تعالىٰ يستلزم أن بعض صفات الله تعالىٰ الوجودية حادثة، وهذا محل الانتقاد الواقع علىٰ مذهب صاحبك، لم لم تشر لذلك أصلا، ولم تعرج عليه مع أنه العنوان الذي تدور عليه المسائل؟

ولم لم تذكر دليلا علىٰ مذهب ابن تيمية من امتناعه إطلاق وصف المخلوق علىٰ أفراد الكلام الإلهي بعدما حكم بحدوثه. هل قوله إن الحادث هو الذي يتجدد يحل المشكلة فعلاً، نعم الحادث هو متجدد، ولكن المتجدد هذا هو أمر وجودي قائم بذات الله تعالىٰ علىٰ سبيل الصفة، ولا تنس أن الله تعالىٰ يوجد هذا المتجدد، فكل متجدد لا بد له من سبب، فالله تعالىٰ إذن يحدث لنفسه بعض الصفات بإرادته علىٰ مذهب ابن تيمية! لم لم تتكلم علىٰ هذه الدقائق التي حولها يدور النزاع، لا علىٰ مجرد القول بأن الحادث هو المتجدد. فإلىٰ متىٰ تستمرون باتباع هذه الطرق اليائسة الخالية من التحليلات العميقة! التي لا تسد رمق الباحث عن الحق وعن الصدق في البحث.

ألا تقولون أنتم إن الكلام صفة لله تعالىٰ، فهل صفات الله تعالىٰ عندكم يجوز فيها أن تتجدد في كل زمانٍ زمانٍ والتجدد هو الحدوث، أليس الكلام كمالاً للمتكلم؟ ألم تر أن هذا يستلزم بالضرورة أن الله تعالىٰ يتكمل شيئا فشيئا بناء علىٰ حدوث الكلام فيه شيئا بعد شيء وزمانا بعد زمان بإرادته ومشيئته؟ أين مناقشاتك لهذه الأمور.

ولِمَ لَمْ تقل إن ابن تيمية ينفي صفة الكلام القديمة لله تعالىٰ، وقد اكتفَىٰ بإثبات كلمات حادثة لم تَزَلْ تحدُثُ شيئا بعد شيء كلما شاء الله تعالىٰ منذ الأزل إلىٰ الأبد، وهكذا يحل ابن تيمية مسألة كلام الله!

وبعد كلام طويل لهذا المنتقد لا فائدة فيه، بل ما ذكرناه أعلىٰ ما فيه علىٰ تدنيه! لم يملك إلا أن يرجع إلىٰ طرقهم المعتادة فيقول في ص٦٧: "إذن تبين كذب هذا الرجل وتناقضه"اهـ، ولا أدري أين كذبت فيما نسبتُ لابن تيمية!

والكذب في هذا المقام هو نسبة كلام لابن تيمية لم يقله أو لا يرتضيه، فهلا أثبتَّ ذلك لنصدقك عندما تقول إننا نكذب عليه، ولتتيح لنا فرصة للتراجع عما تصفنا به إن كنت محقا، وهيهاتِ! فلن تتمكنوا من إبطال ما نسبناه إليه لأننا قد أقمنا بدل الدليل أدلة بناء علىٰ فهم وثيق لمذهبه.

ومسألة أخرىٰ نصف فيها طريقة هذا الرادّ في نقض ما قلناه، فقد بينا في مسألة الرؤية أن ابن تيمية يستدل بجواز الرؤية علىٰ أن الله تعالىٰ في جهة، وأن له حيزا، وحَدّاً، فلو لم يكن الله كذلك لما جازت رؤيته في مذهب الرجل، وهذا هو خلاصة ما ذكرناه في أصول المسألة، دعك في التفريعات والتفاصيل، فإذا كان ابن تيمية عندما يُثْبتُ الرؤيةَ يلحق بها لواحقها العادية من وجوب المقابلة والحد للمرئي والجهة، أفلا يجب ان نسأله عندئذ عن الطريقة التي تحصل بها الرؤية لنا من اتصال شعاع وما يرافقه من الانفعال ونحو ذلك، فإن أنكر لزوم اتصال الشعاع بين الرائي والمرئي، لزمه الإقرار بإمكان الرؤية ولو مع عدم حصول المقابلة والحد والجهة، لأن الله تعالىٰ عندئذ قادر اتفاقا علىٰ خلق الانفعال الحاصل في آلة الإدراك من غير اتصال شعاع. وهذا ما ننتظر أن نسمع جوابه ممن يعتقد نفسَه متابعا لابن تيمية فاهما مذهبَه. ومهما سمعنا من ابن تيمية حكاية الإجماع من السلف علىٰ أن الرؤية لا تحصل إلا في جهة من الرائي، فيلزم أن نعلم عدم صدقه في حكاية الإجماع. ويدلك علىٰ عدم كفاية رد أمثاله قوله في ص٧٢: "أما اللوازم التي وضعها هذا الكاتب في شرائط الرؤية التي يريد أن يلزم بها ابن تيمية وهي اتصال العين وأن يكون الله محدوداً، وغيرها من إلزاماته فهذا لا يلزم شيخ الإسلام لأنه يعلم أن الله تعالىٰ ليس كمثله شيء ولا يقاس بخلقه" الخ كلامه. أقول: بعد أن نفهمه أننا لسنا مَنْ وضَعَ هذه الشروط العادية للرؤية، كيف لا يلزمه وقد التزمه، وأعلن عن ذلك وحكيناه عنه مراراً، وقد التزم الجهة بناء علىٰ الرؤية، والحد لازم للجهة والقدر كذلك صرح به مراراً وليس الأمرُ مجرد إلزام منا له. وأما اتصال الشعاع فهذا متروك لكم لتنقبوا عن حقيقة

معتقدكم وتبينوه للناس. ويبدو لنا أن الكاتب لا يفهم ما نقول لأنه لما أراد الردَّ علىٰ إلزامنا لابن تيمية بالاتصال بين الرائي والمرئي في الرؤية عن طريق الشعاع ونحوه وذلك في ص٧٧ قال: "وهذا يرده كلام البيهقي رحمه الله حيث قال بعد أن ساق الأدلة من القرآن وكلام السلف في هذه الصفة: "أن الصحابة لما اختلفوا في رؤيته بالأبصار في الدنيا نقل اختلافهم إلينا فلما نقلت رؤية الله بالأبصار عنهم في الآخرة لم ينقل عنهم فيه اختلاف، علمنا أنهم كانوا علىٰ القول برؤية الله بالأبصار في الآخرة متفقين مجتمعين"انتهىٰ، ولا أدري كيف يرد ما نقله من كلام البيهقي علينا، وهل تجد فيه الإقرار بلزوم الاتصال بين الرائي والمرئي عن طريق الشعاع أيها الرادُّ الفهيم؟ إن غاية ما يقرره أن الرؤية تحصل في العين، نعم وهو ما نقول به ولا ننفيه، ولا نحيله، بل هو المعتمد، ولكن من أين يلزم عن ذلك أن الشعاع اتصل بين الرائي والمرئي وهو موضع الإشكال أصلاً!؟ ومن أينَ يلزم علىٰ ذلك كون الله في جهة وأن له حدوداً أو حداً كما يقول صاحبك!؟ لن تجد في كلامه ولا في كلام غيره جواباً عن هذه النقطة، وهي أصلا محل الإشكال والسؤال؟! نحن كلما رأينا طريقتهم في الرد والبحث عرفنا معنىٰ الحشو وقصور الأفهام التي كان يصفهم بها أئمتنا من المتقدمين.

وكذلك في مسألة العرش والاستواء تراه يتقافز هنا وهناك في الجواب عما أوردناه، وكلامه لا فائدة فيه في موضع النزاع أصلا، فإن أصول مسألة الاستواء أن الله تعالىٰ عن قول المجسمة علىٰ عرشه؛ بعضهم قال بمماسة وبعضهم قال من غير مماسة، وابن تيمية يميل إلىٰ أنه بمماسة، وهو ما تفيده اللغة إذا أخذتَ ظاهر حرف (علىٰ) كما يصر ابن تيمة وصحبه، وجعلتَ الاستواء من باب الاستقرار والجلوس، ومعلوم أن الاستواء بهذا المعنىٰ لا يمكن إثباته إلا إذا أثبت القائل به الحد لله تعالىٰ علىٰ الأقل من تحت، وأثبت أنه في جهة من العرش، والعرش بالضرورة عندئذ في جهة منه، لأن الأمر إضافي، إذا كان الله فوق العرش بالجهة والحد، فالعرش تحت الله تعالىٰ كذلك، وقد نقلنا بعض النصوص التي تفيد أن

ابن تيمية يقول إن الاستواء من باب الفعل الذي يفعله الله في نفسه وهو من جنس الحركة، والحركة يثبتها ابن تيمية لله تعالىٰ ويجب أن يثبتها لأنه يقول إن الله تعالىٰ في جهة وله في نفسه حيز وله حد، وما كان كذلك تجوز الحركة عليه، خصوصا مع قوله بأن بعض صفاته من جنس الأعيان كاليد والوجه والعين، ولزوم كل ذلك واضح ظاهر لا لبس فيه علىٰ قول من يأخذ النصوص علىٰ ظواهرها العادية المستعملة بين البشر، بخلاف من يفوض ويجري اللفظ كما جاء بلا معنىٰ، وابن تيمية ليس من هذا الصنف كما هو معلوم، هذا هو خلاصة ما يقال في مسألة العرش، فهل هناك نصٌّ من ابن تيمية ينفي هذه الأمور؟! بالطبع لا يوجد بل يوجد في كلامه ما يدل علىٰ ذلك، فأين الكذب وأين الظلم الذي وقعَ في كلامنا علىٰ ابن تيمية. وكذلك في مسألة لزوم الاحتياج بين الله والعرش، إذا كان الاستواء كمالا لله تعالىٰ، فهو كمال متوقف علىٰ وجود العرش بالضرورة، والعرش مخلوق، فالاستواء إذن كمال لله تعالىٰ متوقف علىٰ وجود المخلوق.

وهذا المنتقد يصف تأويل الاستواء باستواء الأمر والتدبير بأنه: "قول بغيض" كما في ص٩٩، ثم ينقل عن الشوكاني قوله في التحف: "والحق هو ما عرفناك من منهج السلف الصالح في الاستواء علىٰ العرش، والكون في تلك الجهة صرح به رسول صلىٰ الله عليه وسلم الله في غير حديث" كما في ص١٠٠، وفي الصفحة نفسها ينقل عن كتاب العرش للذهبي: "سئل الأوزاعي عن قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[الأعراف الآية:٥٤]، فقال: هو علىٰ العرش كما وصف نفسه، وقال الإمام أحمد بن حنبل: حدثنا وكيع عن إسرائيل بحديث: إذا جلس الرب علىٰ الكرسي، فاقشعر رجل عند وكيع، فغضب وكيع وقال: أدركنا الأعمش وسفيان يحدثون بهذه الأحاديث ولا ينكرونها"، فيزعم أن السلف يقولون إن الله تعالىٰ يجلس علىٰ العرش وهو كلام مردود، كائنا مَنْ كان قاله، وهذه الروايات باطلة، وما زعمه الشوكاني من أن كون الله في تلك الجهة جاء في غير حديث كلام لا قيمة له، وزعم كاذب، فالذي جاء هو إثبات العلو المطلق لله تعالىٰ، لا أنه جهة العلو

الحسية، يزعمون ذلك وهم عالمون أنه لم يرد لفظ الجهة في حديث أصلا، وكل ما ورد في الجلوس إما ضعيف منكر أو موضوع، ومع ذلك ينتهزون أدنىٰ فرصة لإذاعته. كما فعله من يزعم التفويض في العلو ورأيناه يورد بعض الأحاديث التي فيها أن الله في مكان، وهذا حديث موضوع أو ضعيف جدا ومنكر، ألا يعلمون فعلا حال سند ما يستدلون به!؟ ثم يقول هذا المسكين في الصفحة التي بعدها ص١٠١: "قلت: ومن المعلوم أن أهل السنة لا يفسرون الاستواء بالقعود"اهـ، أقول: وأين ذهب قولك الذي نقلناه عنك في الصفحة السابقة من تفسير الاستواء بالجلوس؟! أمرهم غريب فعلاً، وأين ذهب ما رواه الذهبي في كتاب العلو: عن عمر رضي الله عنه، ولفظه: "إذا جلس الرب علىٰ الكرسي، سُمِعَ له أطيط"، وكذلك ما رواه الذهبي أيضا من أن الله تعالىٰ يقعد علىٰ العرش فما يفضل منه إلا مقدار أربعة أصابع، وغيرها من الروايات الضعيفة، أَوَبعد ذلك كله تقول إنكم لا تفسرون الاستواء بالقعود والجلوس!

وهو في الوقت نفسه الذي يتهمنا بالكذب علىٰ ابن تيمية في مسألة الاستواء ومن جملتها أن الاستواء بمماسة، تراه يقول في ص١١٤: "أما عن قول ابن تيمية رحمه الله في مماسة الله تعالىٰ للخلق ومنها مماسته للعرش: "إن هذا ليس محذورا" فيعني بقوله رحمه الله: أن الله تعالىٰ إذا مسَّ شيئا مما خلق فلا يستوجب ذلك نقصاً، فمن يقول أن الله تعالىٰ لا يجوز عليه أن يمس شيئا مما خلق قول علىٰ الله بلا علم، إذ لا دليل علىٰ هذا النفي"اهـ، فها هو ذا المنتقد وقد أثبت المماسة ووافق ابن تيمية علىٰ ما يقول، فلم نراه مصرا علىٰ أننا نكذب علىٰ الرجل ونفتري عليه ونقوِّله ما لا يقول؟! ثم يصرُّ علىٰ أن مجموعة من التابعين قد قالوا بالمماسة، فقال في ص١١٧: "ومع ذلك فقد قال بالمماسة من التابعين عبيد الله بن عمير وحكيم بن جابر وخالد بن معدان وعكرمة مولىٰ ابن عباس، بل قد روىٰ عنهم في هذه القضية ابن أبي شيبة وهناد السري والدارمي وابن سعد وعبد الله بن الإمام أحمد والخلال والآجري والذهبي وهم مقرون لها" فإذا كنتم

تعتقدون أن هؤلاء جميعا قائلون بالمماسة، ونحن إذ نورد دعواكم هذه، نتنزل لكم في هذه النسبة ولا نوافقكم فيها! فلم تغضبون إذن إذا نسبنا لكم القول بالمماسة، وأين الكذب والافتراء في هذه النسبة!

إن هذه التناقضات المخزيات التي نراكم فيها تجعلنا نشعر أننا نضيع الوقت عندما نكلمكم، ولولا أن الحديث ليس فقط لكم بل لعقلاء الناس أيضاً ممن يهمهم الوقوف علىٰ هذه المخازي ليختار كل واحد لنفسه لما أنفقنا معكم وقتاً.

كما ترىٰ المسكين يخلط في مسألة إدراك الملموسات وغيرها التي ذكرها بعض أعلام الأشاعرة وبين المماسة التي نحن فيها، ولا يعرف المسكين أن إدراك الملموسات والمشمومات والمذوقات كل ذلك بلا مماسة أصلاً عند العلماء، وأن الأمر دائرٌ في إدراك الملموسات لا في اللمس المباشر بمماسة.

وأما مسألة كون كل موجود سواء كان واجبا أو ممكنا فهو جسم بالمعنىٰ الاصطلاحي للجسم، فهو أمر قطعي عند ابن تيمية، والمعنىٰ الاصطلاحي هو المتحيز، كما وضحناه جليا في نقولات صريحة من ابن تيمية، وليس هو كون الشيء يمكن الإشارة إليه كما اقترحه هذا المنتقد المسكين في ص١٥٢: "والمعنىٰ الاصطلاحي هو ما يشار إليه بأنه فوق العرش مستويا عليه"اهـ، وإن كان هذا لازما عن ذاك، ولو كان له أدنىٰ إحساس بما يقرره لما زعم أن المعنىٰ الاصطلاحي هو ما ذكره، فاصطلاح مَنْ هذا المعنىٰ؟ هل هو اصطلاح الفلاسفة أو المتكلمين أو منْ؟ وليس هو الثخن كما زعمه الزاعمون وإن كان أيضا لازما عن المتحيز.

والحقيقة أن كل واحد يعرف قدرَ نفسه، ويكون قد اطلع علىٰ مكتوبات ابن تيمية لا يتردد لحظة في كون ابن تيمية مثبتا لكون الله متحيزا وفي جهة، وكذلك الحد لا من جانب التحت فقط كما كان بعض المجسمة المتقدمين يقولون لكونه مقابلا للعرش، بل من جميع الجهات لأن الجسم والمتحيز لا يمكن أن يذهب

في الأبعاد إلىٰ ما لا نهاية له، وكل هذه الأمور قطعية النسـبة لابن تيمية، ولا مجال للنقاش فيها من هذه الجهة، ولم يبق لأحد إذا أراد ان يقول فيها شـيئـًا إلا أن يبحث في صـدقها علىٰ الله أو عدم صـدقها، أما القول بأن ابن تيمية يقول بها ويعتقدها وينسبها للعلماء والأنبياء، فهو أمر مقطوع به في كتبه، أما الأعمىٰ البصر والبصيرة فلا كلام لنا معهم أصلاً.

وما كنا نود أن نعلق علىٰ كتاب هذا الرجل إلا تلميحا، فهو لا يستحق أكثر من ذلك إن استحقه، فكتابه لا يستفاد منه علمٌ ولا تحقيقٌ أصلاً، ولا يدل إلا علىٰ صحة ما ذكرناه في الكاشف من أحكام أصلية في وصف مذهب ابن تيمية.

ومن المدافعين عن ابن تيمية مَنْ كتب كتابا أسماه (نقض الكاشف الصغير) وكتابه هذا أقل من أن نلفت النظر إليه، ولكن كما قلنا نعلق علىٰ بعض المواضع لعله يعيد النظر فيما قرره، ويحفظ لنفسه بعض الاعتبار. وقد أكثر صاحب هذا التأليف أيضا من نقل كلمات في وصف ابن تيمية ومدحه ممن مدحه، وسود صفحات لا داعي لها في مقامنا، ولما جاء يناقش بعض المسائل مثل التجسيم التي اعترف بأنها أهم ما يقال في حق ابن تيمية، بادر بنقل نصوص عن ابن تيمية وغيره لا ينبغي اعتبارها في مقامنا هذا، وفي آخر هذا المبحث خلص إلىٰ النتائج التي تبين حقيقة ما أورده في كتابه، قال في ص٩٥: "فملخص الكلام: ١-أن لفظ الجسمية لم يثبته شيخ الإسلام ولم ينفه حتىٰ يستفصل عن معناه. ٢-أن من نفاه أراد نفي صفات الله، وأن من أثبته أراد إثبات الصفات لله مع التوقف في هذا اللفظ. ٣-إن هذا اللفظ من ألفاظ المتكلمين التي يضطر أهل السنة للتكلم بألفاظهم للرد عليهم. ٤-إن شيخ الإسلام يناقش أهل الكلام باصطلاحاتهم وينقض أقوالهم بأقوالهم وقواعدهم التي يتحاكمون إليها"اهـ.

أقول: هذه هي الخلاصة مما أورده، والمسكين أتعب نفسه في البحث في (لفظ الجسمية) أو (لفظ الجسم)، وهل تدور النزاعات بين الناس أيها الناقض! حول

مجرد لفظ في مقام الاعتقادات، وهب أنها تدور عليه فعلاً، فهل ما نحن فيه من البحث يدور حول اللفظ أصـــالة أم حول معناه. أما زعمُه أن ابن تيمية لم يثبت لفظ الجسمية و لم ينفه فباطل، لأنه أثبته بمعنىٰ التحيز، ونفاه بمعنىٰ اللحم والدم ممثلاً، فلا يقـال كمـا قلـتَ مطلِقـا قولـك: إنـه لم يثبتـه ولـم ينفـه. وأمـا طلـب الاسـتفصـال عن معناه فإن لم يطلب من ابن تيمية فلم كتب مئات الصـفحات في مفهوم الجسمية ولفظه، ومواقف الناس في ذلك أيضـا، ألا ترىٰ أن دعاويك هائلة ولكنها عارية عن التوجيه والتحرير؟ ولم لم تتعب نفسَــك قليلا في تعريف لفظ الجســم مدار النزاع بين الفريقين، ولم لم تبين أن ابن تيمية إذا أطلق لفظ الجســم أراد به غالبا المتحيز، كما نصَّ عليه في غير موضـع في كتبه، ولم لم تعترف إن كان لديك صــدق في البحث بأن ابن تيمية يثبت التحيز الذي هو أهم ما يســاوي لفظ الجسم، ولم لم تقل لنا أن المتكلمين المنزهين لله تعالىٰ عندما نفوا الجسم أرادوا نفي هذا المعنىٰ وما يلازمه من الجهة والحد والتركيب. وكيف ساغ في عقلك أن تقول إن النفاة لما نفوا الجســمية عن الله تعالىٰ أرادوا نفي صــفاته، فهل لنا أن نسـألك ما هي صـفات الله تعالىٰ الثابتة له والتي يدل عليها لفظ الجسـم بحيث إذا نفينا هذا اللفظ بمدلوله عن الله انتفت تلك الصــفات؟ وما معنىٰ أن من أثبت اللفظ أراد إثبات الصفات، أي صفات تثبت بلفظ الجسم؟! وكيف أقنعت نفسك أن هذا اللفظ من ألفاظ المتكلمين وأنت تجده في اللغة، والمتكلمون أخذوا أصل معنىٰ الجسم والمنسوب للجسم أي الجسمية من اللغة نفسها، وما تدل عليه هذه اللفظة من موجودات في العالم المشاهد، فوجدوا أن الجسم يدل علىٰ المتركب، والمتحيز، والـذي في جهـة، وهكـذا، ولمـا وجدوا أن الله تعـالىٰ لا يتصـف بهذه الصفات التي يدل عليها الجسم نفوا الجسمية عنه لنفي هذه الصفات. فما الذي أراده مَنْ أثبت الجســمية لله تعالىٰ، أي ما الصــفات التي أراد المجســم إثباتها لله تعالىٰ عندما أثبت الجســمية لله تعالىٰ؟! ألم يدفعك عقلك للبحث قليلا في هذا الأمر وهو جوهر النزاع!؟

وليتكم نظرتم وراء قاعدتكم التي خَبَلَكُم بها ابن تيمية تلك المتعلقة بالألفاظ محلِّ النزاع: أنه لفظ مجمل فإن أردتم كذا نقول كذا، وإن أردتم كذا نقول كذا، مع العلم أن تحرير محل النزاع ليس مطلوبا فقط في العقيدة بل في العلوم جميعا، وما تقولون عندما يقول لكم خصومكم: نحن نريد بالجسم المتحيز الممتد في الجهات والأبعاد، وهذا يستلزم التركيب إن لم يكن من أجزاء فعلية فمن أجزاء وهمية. فهل الله جسم بهذا المعنىٰ؟ ألا تعرف أنت وصحبك أن هذا أصل النزاع ومداره في هذه المسألة، فَلِمَ نراكُم جميعا تهربون منه مع إمكان إيجاز البحث فيه بهذه الصورة، ويمكن أنْ ينتهي البحث ويتم الإفضاء إلىٰ حلّ وموقف صريح! ولكنكم تأبون ذلك عمدا وتحرصون علىٰ إبقاء المسائل معلقة في الهواء بهذه القاعدة، خصوصا لمن ينخدع بكم ويظن أنكم تقولون علما وتحقيقا عندما تذكرونها وتطبقونها، والذي أنتم فاعلوه في الحقيقة مجرد التفاف ودوران لا فائدة منه.

ومع أن كتاب الكاشف لم يؤلَّف للحجاج مع ابن تيمية في عقائده وذلك مع وجود بعض الإلزامات والنقود فيه، بل لبيانها فقط، فأنت ترىٰ هؤلاء المدافعين يندفعون لمحاولة إثبات صحة اختيارات ابن تيمية ومذهبه ويعزفون عن التصريح بالبيان والنقاش في النسبة والنقل وتحرير المذهب.

وهذا يعني: إننا ألفنا الكاشف أساسا لتحرير مذهب الرجل والكشف عنه لما كان الأمر ملتبسًا علىٰ كثير من الناس من سائر الأطراف، وليس للرد عليه، وإن كان ذلك مقدمة للرد عليه وبيان تهافت أقواله، ولكنا نرىٰ أتباعه قبل أن يوافقوا علىٰ ما حررناه أو يعارضونا فيه ويذكروا لنا تحرير أقوال الرجل يبادرون في الدفاع عنه حتىٰ قبل أن يبينوا لنا حقيقة اعتقاده، ويكتفون بإيراد بعض الروايات والأخبار عن المتقدمين، وكأنهم لا يعرفون أن هذه الروايات والأخبار دار النزاع حولها من جهتين، الأولىٰ: صحة نسبتها لهم من حيث السند، والثانية: دلالتها

علىٰ ما يزعم ابن تيمية من أنها تدلُّ عليه، فضـــلا عن صـــحة دعواه ودعواهم إن سلم دلالتها علىٰ التجسيم والتحيز والحد وقيام الحوادث بالذات. فهؤلاء عندما يحتجون بتلك النصـــوص، لا يعرفون أنهم يقترفون الدور ولا يلتفتون إلىٰ أنهم يحتجون بما لا حجة فيه في هذا المقام.

ولذلك نقول: إن كل ما أورده هذا الناقض في مســألة الحد لا قيمة له فعلياً. فنحن نقول إن ابن تيمية يقول بالحد بمعنىٰ نهاية الذات في الأبعاد والامتدادات، فإما أن تقول لنا نعم هذا ما يقوله ابن تيمية، أو تقول لنا هذا ينفيه ابن تيمية، فإن وافقتنا انتهت المســألة. وإن عارضــتنا طولبت بدليل ظاهر علىٰ صــحة قولك. وتنتهي المسـألة أيضـا إن سـلم لك الدليل. أما أن تقول لنا قبل هذه المرحلة: وقد قال بالحد فلان وفلان، فهذا لا يفيد. مع أنهم يفهم منه ضـــمنيا أن ابن تيمية يقول بالحد، ولكن هذا المسلك الذي تسلكونه ليس موافقا لأدب الحوار والجدل.

وكذلك ما أتعب نفســه فيه في مســألة الجهة، فالجهة كما بينا في الكاشـف هي عبارة عن نســبة محدود متحيز لمحدود متحيز آخر، ومع انتفاء الحدود والتحيز ينتفي مفهوم الجهة، ومن لوازم الجهة إمكان الإشارة الحسية إليه ذي الجهة، هذا هو الأمر باختصــار، فنحن عندما نقول إن ابن تيمية يثبت الجهة، نريد هذا المعنىٰ أصـالة، ولا ندري ما الباعث لكم علىٰ افتراض أمور غريبة عن محل النزاع، نحو: هـل تريـدون بـالجهـة أن الله يحيط بـه غيره، وهـل تريـدون بهـا أمرا وجوديا أو عدميا...الخ، نعم هذه بحوث مفيدة في بابها، ولكن ما نحن فيه مقصـــور علىٰ ما ذكرناه، فلم تحرصـــون علىٰ تشـتيت البحث، حتىٰ إذا جئتم لما نتكلم فيه اكتفيتم بكلام إجمالي، يفهم منه موافقتكم علىٰ أن ابن تيمية يقول بالجهة والحد والحيز، وتبدؤون في سلوك مسالك لا تليق بالباحث المنصف! وما أبعد الإنصاف عنكم! ولكنكم لا تصـرحون ولا تجرؤون علىٰ بيان رأيكم هذا بوضـوح، لأن بهذا البيان

والصراحة تنتهي مسألتنا معكم كما بينا قبلُ، ويثبت عندئذ أننا لم ننسب للرجل غير ما يقول به.

وما أعجبه من باحث عندما يستشهد بقول ابن رشد الفيلسوف في بحث الجهة الذي نقله عنه ابن تيمية وفرح به المسكين وفيه قال في ص١١٠: "وجميع الحكماء قد اتفقوا علىٰ أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع علىٰ ذلك، والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلىٰ نفيها هو أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية، قال: ونحن نقول: إن هذا كله غير لازم، فإن الجهة غير المكان"اهـ، فهل سأل نفسه هذا الباحث النحرير لم قال ابن رشد إن إثبات الجهة لا يستلزم إثبات المكان، وما المكان الذي يقصده هذا الفيلسوف الأرسطي في هذا المقام، إن المكان الذي يريد أن إثبات الجهة لا تستلزمه هو السطح الباطن من الحاوي المحيط بالسطح الظاهر من المحوي، وهو تعريف أرسطو للمكان، ولذلك نفاه ابن رشد، وفكك بينه وبين الجهة، مع أنه غالط في قوله بأن الحكماء يثبتون الجهة أصلاً.

ومع ذلك كله نقول: هل هذا هو محل النزاع فعلا بين المتكلمين وبين ابن تيمية؟ أي هل محل النزاع أن الله تعالىٰ في هذه المسألة يحيط به غيره أو لا يحيط به غيره، أو ما ذكرناه قبل بإيجاز؟ فإذا لم يكن هذا هو محل النزاع فَلِمَ نرىٰ ابن تيمية يفرحُ كثيرا بقول ابن رشد، ولم رأينا هذا الناقض المسكين فرحا كذلك، وكأنه وجد آية قرآنية تصرح بإثبات الجهة لله تعالىٰ!

وما ذكرنا هنا يدلك علىٰ ضحالة قوتهم الفكرية، وحيرتهم في مذهبهم، وقصور بحوثهم في هذه الدقائق، ولا عجب فأحوالهم معروفة لدينا، وحدودهم ظاهرة في أعيننا.

وهؤلاء لما لم يملكوا إبطال ما نسبناه لابن تيمية بخصوص قوله أن الله تعالىٰ محدود وأنه يتحرك كيفما شاء، وأنه تحل فيه الحوادث بإرادته وقدرته وأن هذه

الحوادث صفات كمال له[1]، وغير ذلك، شرعوا في مقام الاستدلال عليها، فقالوا وما المانع من ذلك، وقد وافقه فلان، وهذا كما هو معلوم انتقال في البحث من مقام إثبات السند إلىٰ الاستدلال علىٰ المنقول. ونحن لا نستطيع منعهم من الاستدلال علىٰ ما يعتقدون به، ولكن محل الاستغراب أنهم يزعمون في الوقت نفسه أننا افترينا علىٰ ابن تيمية وقطعنا أوصالَ كلامه وألصقنا به ما لم يقله، فأين وقع هذا الأمر! كان الأولىٰ بهم إن كانوا من أهل الصدق، أن يعترفوا بصحة ما نسبناه لرئيسهم، وبعد ذلك يسعون في إثبات صحة قوله، لا أن يتهمونا بالافتراء ومع ذلك يسلمون ما ننسبه إليه ويشرعون بالاستدلال عليه، فهذا المسلك فيه ما فيه مما لا يليق بالعقلاء.

وكذا ما ذكره هذا الناقض في مسألة الكلام، حام حول حمىٰ ولم يدخل فيه، إما خوفا وإما قصوراً، فتصويرنا لمذهب ابن تيمية في كلام الله تعالىٰ أنه كلام محدَث أي يحدثه الله تعالىٰ ومحَلُّ إحداثه هو ذات الله تعالىٰ، وأنَّ كُلَّ كلمة منه لم تكن موجودة ثم وجدت بهذا الإحداث، فهي حادثة وهي صفة لأنها قائمة بالله تعالىٰ وهي فعل لأنها بقدرته وإرادته، وبعد أن تحدث وتقوم بالذات صفة هل تبقىٰ موجودة، أو تزول وتفنىٰ، وأين تذهب بعدما يحدثها الله تعالىٰ في ذاته، وأنَّ له صوتاً له دالا علىٰ كلامه بل هو عينُ كلامه لا كلامَ له غير ذلك عندهم!

هذه التفاصيل وغيرها هي التي تُظْهِر بشاعةَ مذهبهم، وأنهم إنما يقيسون الخالق علىٰ المخلوق شبرا شبراً، فكما يحدث الصوت في نفس الإنسان ويخرج من فيه، كذلك يعتقدون ولكنهم لا يصرحون بل يتركون الأمر لخيال القارئ ليذهب كل مذهب كما يقول أهل البلاغة، علىٰ أنَّ بعضهم صرح قديما عندما قال إن الله تعالىٰ كلم موسىٰ فاها بفيه! وبعد ذلك يقولون لا يحتاج الصوت لآلات! فمذهبهم ومسلكهم يستدعي العجب! وكذا فلينظر في قول ابن تيمية بأن

---

(١) انظر مثلا ما قاله صاحب هذا النقض! في ص١١٣-١٢٣.

اليدين أعيان لا مجرد معان قائمة بالذات وكذا الوجه والعينان. فتأمل مليـًا! وربما لما أشرنا إليه هنا ترىٰ القاضي أبي يعلىٰ ومن تأثر به ممن يدعون الاقتصار علىٰ التفويض، يشرعون في أول الأمر بأن يقولوا: نحن نقتصر علىٰ التفويض وتنزيه الله عن الحد والحركة، ثم بعد أن يفصلوا في البحث قليلا يعرفون أن من مقتضىٰ أصولهم أن يعترفوا بالجهة الحسية والحد والحركة، ونحو ذلك. ولا بدّ من الاعتراف بأن في هذا المذهب قصورا وتناقضا وعدم كمال من حيث البناء، وأنه لا بد من انتقاده وتعديله وتصويبه، ولذلك لم يلتزم ابن تيمية أصول هؤلاء الحنابلة المتقدمين، لأنه عرف ما فيها من نقص، وحاول تكميلها، ولكنه للأسف انحرف في عمله نحو إثبات التجسيم والتشبيه، وزاد كثيرا علىٰ ما كانوا يلوحون به، ويا ليته مشىٰ في المسار المؤيد للتنزيه بعدما رأىٰ بعينه نقص تلك الأصول وفسادها بدل أن يزيده ما فيها من فساد.

والحقيقة أنه لا يليق بهذا الكتاب أن نتكلم عليه أكثر مما فعلنا، فالنقص ظاهر فيه، والإشكالات الكثيرة فضلا عن أنَّ التعصب جليٌّ لا يحتاج إلىٰ دليل.

وقد حرصت في هذه الطبعة علىٰ إبقاء كتاب الكاشف بصورته السابقة في الفصول والأبواب جميعـًا، إلا الفصل الأول من الكتاب الأول الذي كان عبارة عن ثلاث صفحات، وجاء الاعتراض علىٰ بعض ما فيه من بعضهم، ونفوا صحة ما نسبناه لابن تيمية، فقالوا: إنه ساقه علىٰ لسان غيره، وما كان كذلك لا يجوز نسبته إليه، ومع ظهور بطلان ذلك مطلقا، لما عرف في آداب البحث من أن من ساق كلاما لغيره مرتضيا له موافقا عليه فهو له كلام، فما بالك إذا أيده ابن تيمية بالأدلة والشواهد في الفقرة نفسها، وذكر أنه موافق لكلام الأئمة الذين يقتدي هو بهم!

وهذا وحده كافٍ كما هو ظاهر لتصحيح نسبته إليه. فأردتُ إزاحة هذه الشبهة مع ضعفها الشديد، وكتبتُ فصلاً واسعـًا حول هذا المعنىٰ، أعني: قول ابن تيمية

بأن جميع الموجودات إما جسم (متحيز) أو قائم بجسم، وأنه يريد بجميع الموجودات الواجب والممكنات، لا الممكنات فقط، ويريد بالجسم ما هو متحيز ممتد في الأبعاد الثلاثة، وله حد وهو في جهة، وقد قمنا بإيراد نصوص أخرىٰ كثيرة لابن تيمية صريحة في هذا المعنىٰ الذي أنكروا نسبته لابن تيمية. ونحن نعلم أن المعاند لن يثنيه مئات النصوص، لأن ما يرجح موقفه ليس إلا العناد، ولذلك نقول دائما إن كلامنا موجه لمن يريد الإنصاف ويبتغيه، فليعد النظر مرة تلو مرة، ولعمر الحق إنه يكفيه مرة أو بعض مرة؛ ليعرف صواب ما أوردناه وسداد ما وضحناه.

وأبقيت سائر الفصول والأبواب علىٰ ما كانت عليه، مع أنه كان يمكننا أن نزيد فيها من النصوص والتوضيحات ما لا يتوقع الموافق ولا المخالف. وألحقت في آخر الكتاب مقالتين تتعلقان بهذه المسألة كنت قد كتبتهما قديما، لعل الله تعالىٰ يفتح بهما بصائر بعض العباد. وقمت بالإحالة بين قوسين (...) إلىٰ الطبعة الجديدة لكتاب التلبيس لابن تيمية التي طبعت في مجمع الملك فهد عام ١٤٢٦هـ، وأبقيت العزو للطبعة القديمة بين معقوفين [...] في صلب الصفحة، وأشرت إلىٰ بعض الفروقات بين الطبعتين.

ولا أنسىٰ أن أشكر تلميذينا الفاضلين د. عبد السلام أبو خلف والشيخ عثمان النابلسي علىٰ مراجعتهما الكتاب، والإشارة لبعض التعليقات والاقتراحات المفيدة.

وندعو الله تعالىٰ أن يوفقنا للصواب، ويجعلنا من المؤيدين لدينه بالحق لأجل الحق. وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وعلىٰ صحبه وسلم تسليما كثيراً.

كتبه الفقيرُ إلى رَبِّهِ الرَّاجي عَفْوَهُ وَرَحْمَتَهُ

سعيد فودة

ولَيْسَ لنا إلى غَيْرِ اللّهِ تَعَالى حَاجَةٌ ولا مَذْهَبُ

كلمة حول الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية

للدكتور " جمال أبو حسان "

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وبعد:

فقد ابتلي العلم وأهله في هذا الزمان بطوائف متعددة صارت في طرق متفرقة. فمنها ما لا يحفل بتراث ولا دين لجأ إلى الإلحاد وصار يدعو إليه على رؤوس الأشهاد.

ومنها طائفة عمدت إلى ما شاده الأقدمون فرأى أهلها فيه أن هذا بغيتهم وهذا دينهم لا يتحركون عنه ولا يميلون فأخذوا يطوفون حوله شاكرين ويرددون أن ما بني من المتقدمين لا شك أن فيه هداية المتأخرين، فاعتكفوا في هذا الباب وأقفلوا عقولهم عن كل باب، ثم نبتت من هؤلاء نابتة قصارى ما عندها أفهام سقيمة وأراء عقيمة، رأت أن تحاكم الأمة إلى ضعف صارت إليه فما خرج عن هذا الضعف الذي آلت إليه يجب أن يحارب وأن تسد دونه النوافذ والأبواب.

ومن الطوائف طائفة قرأت ما شاده الأقدمون فرأت أنهم دونه ولا تستطيع أن تناله؛ فغاظها لحمل أهلها معاول هدم وبدأوا يحاولون دك ذلك البنيان من غير أن يحترموا ما قدمه الأقدمون من الخير والإحسان.

وفي غفلة عن أعين المخلصين والعلماء سارت هذه الطوائف بين الناس حتى عسر على كثير من العباد التمييز بين الحق والباطل.

ولا شك في أن سكوت أهل العلم عن تبيان باطل أهل الباطل وانحراف أهل الانحراف يصيب العامة بتردد مشين لا يستطيعون معه تنسّم عبير الحق ولا التخلص من روائح الباطل فيلجأون إلى ما كان يسيرا وإن كان فيه كل الخطر

لأن العامة والدهماء أحب إليهم أن يتخلصوا من التكاليف وينهضوا إلى كل أمر خفيف.

وقديما أصاب أهل العلم من أوزار هذه الطوائف شيء كثير سطرته كتب التاريخ بما يحيّر الألباب ولكن الله تعالى غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

وممن أصابه من سهام هؤلاء الشيخ ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، حيث ابتلي هذا الرجل بطائفتين طائفة محبة وطائفة مبغضة.

فأما المحبون فقد أوغلوا فيه حتى عدوه قديسا لا يخطئ، وهم وإن لم يصرحوا بهذا إلا أن دلائل أقوالهم وأفعالهم لا تدل إلا على هذا الغلو البائن حتى إن من هؤلاء من لا يعجبه ما شهر عن إمام دار الهجرة من أن كل أحد يؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب هذا القبر، فرأوا أن هذا القول ينطبق على كل أحد إلا ابن تيمية. وأما طائفة المبغضين فقد رأوا في ابن تيمية ما لا يحسن أن يسجل في كتاب غلوا وتطرفا، وكلتا الطائفتين على طرفي نقيض وهي مخطئة لا محالة لأنهما تجنبتا الرفق فيما صنعتا وجاء في الحديث: "ما كان الرفق في شيء إلا زانه وما نزع من شيء إلا شانه"(١) ولا يجتمع الغلو مع الرفق.

وقد علا النزاع بين الطائفتين وطار وكاد أن يسد منافذ الأقطار حتى ثارت منه مخاصمة لا يكاد يسلم منها أحد، وإذ قد صار الأمر إلى ذلك فقد علت سهام التضليل والتفسيق والتكفير بين الطائفتين مما لا يؤذن بخير ويوشك أن يقض جامعة المسلمين. وكان المظنون من أهل العلم والدين أن يردوا عادية الطائفتين بما

---

(١) رواه الإمام البيهقي في شعب الإيمان (٩/ ١٨٧) ولفظه: "مَا جُعِلَ الرِّفْقُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ، وَمَا نُزِعَ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا شَانَهُ". وأخرج أبو داود عن السيدة عائشة أنه ﷺ قال لها: "يا عائشةُ ارفُقي، فإن الرِّفق لم يكن في شيء قطُّ إلا زانَهُ، ولا نُزِع من شيء قط إلا شانَه". [باب ما جاء في الهجرة وسكنىٰ البَدوِ:٢٤٧٨]

يظهرونه من الحجج التي تقمع الباطل وتعلي منار الحق، وإذ لم يفعلوا فقد كان عليهم أن يقفوا حكما بين الطائفتين يمنعون اعتداء أيهما على الأخرى ولكن لم يكن هذا ولا ذاك.

وأحسب أن تطاير شرر الخلاف إلى هذه الحال المشينة وراءه أيادي سوء تحركه، ولا أحسبهم إلا ممن لا يحب أن تقوم للدين قائمة، ولا أن تظهر في الأمة وحدة ولا جامعة. ولا يبعد أن يكون هؤلاء من الذين نافقوا أو ناصبوا المسلمين عداء ظاهرا، فالله حسبنا وهو حسيب من ألَّب علينا وكالَب وزعم أنه لا يقهر ولا يغالب.

ولا يفوتني التأكيد على أن العصمة في ديننا هي لمن عصمه الله، ولم يظهر هذا إلا لأنبياء الله ومن عداهم فليس من العصمة في فتيل ولا قطمير، وكل يؤخذ من قوله ويرد عليه إلا سيدنا رسول الله ﷺ.

كما لا يفوتني تقرير أن رد كلام عالم أو مناقشته لا يعني تكفيره أو التقليل من شأنه فهذا أمر لا ينبغي أن يكون غرضا لعالم أو متعلم، وإنما يكون الغرض بإظهار الحق ومن تابعه والرجال يعرفون بالحق ولا يعرف الحق بالرجال وإنما بأدلته وبراهينه ومظاهره.

وإذ قد كان من أمر ابن تيمية ما كان، فإنا كنا نتربص عالما ينهض ببيان أفكار ابن تيمية كما هي دون تزيّد وظهر مثل هذا في ثنايا بعض المؤلفات والكتب ولم يكن منها كتاب مختص يعالج الأمر هذا على الخصوص دون إلحاق له بأمور أخرى مع شدة التربص والترقب حتى جاءني الأستاذ النابه البحاثة الجاد "سعيد فودة" بكتابه "الكاشف الصغير" فوجدته قد أربى على الغاية وأتى بما تنشرح له الصدور في جانب بيان أقوال ابن تيمية على ما هي عليه دون تزيد أو استنباط، وإنما حاول شرح هذا الكلام حسب جهده وطاقته لتتضح صورته ولتبيَّن معالمه. مستمدا كل ذلك من كتب ابن تيمية وحده ولم يعمد إلى أي كتاب من كتب من خاصمه

فينقل عنه مذهبا أو رأيا لابن تيمية، وهذا مذهب قويم في تحقيق الأفكار ليبين صحيحها من سقيمها ويظهر عوجها من مستقيمها.

وليس من غرض الكاتب في كتابه تكفير ابن تيمية ولا الحكم عليه. فهو قد أفضى إلى الله بما عمل وأمره إلى الله ولكن الغرض بيان الحق لمن خلف بعده سواء أكان من المحبين أم من المبغضين.

وفي بيان الحق على ما هو عليه محاولة جادة لتحقيق جامعة المسلمين وتوحيد قلوبهم وهذا هدف نبيل وغاية سامية حُقَّ على كل ذي دين أن يسعى إليها.

وليس هذا الكتاب موجَّها إلا إلى أولي الأحلام والنهى، وليس من غرضه أن يكون هدفا للمغرضين ولا الجاهلين فهؤلاء لا ينفع معهم توارد الحجج لأنه يرفع مقامهم ويعزز مكانتهم، وغاية ما ينفع مع هؤلاء أن يوقفوا على باطلهم ويعرفوا حالهم وشأنهم ولا يلتفت إليهم إن أبوا إلا ما هم فيه، وحينئذ لا ينفع مع الجاهل إلا التأديب.

والحاصل أن هذا الكتاب من أحق الكتب بالقراءة وأولاها بالعناية لأنه إن شاء الله سيعيد الحق إلى نصابه ويظهر فيه مذهب الشيخ ابن تيمية على ما هو عليه ليكون بذلك سبيلا إلى من كان يقدِّم رجلا ويؤخر أخرى أن ينظر إلى نفسه فيعتمد على كلتا قدميه.

أسأل الله لهذا الكتاب أن يُشْئِم ويُتهِم[1] وينجد ويغور، وأن ينتفع به الخاصة والجمهور، وأن يكون صاحبه ممن يرجو به تجارة لن تبور.



(١) أخذا من الشام وتهامة.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الطبعة الأولىٰ

الحمد لله الذي تعالىٰ عن أوهام الناس وأذواقهم، وتنزه عن ملابسة الحوادث في صفاتهم، واحتجب بتفصيلات كمالاته عن عقولهم وإدراكاتهم.

والصلاة والسلام علىٰ أشرف البشر وأكمل الخلق سيدنا محمد المجعول نوراً يهدي الخليقة إلىٰ سبيل الكمال في الدنيا والآخرة، قصر اللسان عن تعداد فضائله، وكلَّ الفؤاد عن إدراك مفاخره.

أما بعد،

فإن الافتخار بالإسلام واجب علىٰ المسلمين لأنه عطية من رب العالمين وهو الشريعة الكاملة المشتملة علىٰ التكاليف الشريفة التي تسعد البشر في الدنيا، وبها ينالون العز في الآخرة، وفيه يجد الإنسان أصول حقائق الوجود وقواعده الكلية، ومنه يعرف غاياته التي ينبغي له التوجه إليها والعمل من أجلها.

ولا يوجد دين أو مذهب بيّن من المعارف مثلما قدم لنا الإسلام فهو آخر الأديان وأكملها. وأشرف تلك المعارف التي تتعلق بخالق الكون ومنزل الإسلام؛

هي المعارف الإلهية التي هي أعلىٰ أنواع العلوم لتعلقها بأعلىٰ مراتب الوجود.

والمعارف الإلهية لها جوانب عديدة كمعرفة التنزيه والأفعال والصفات وما يتعلق بهذه من منازل، وكتابنا هذا يدور حول الركن الأول وهو التنزيه الذي اتفق عليه جمهور الأمة الإسلامية، فعلماء المسلمين من سائر الفرق علىٰ اختلافهم في عدد من المسائل اتفقوا علىٰ إثبات التنزيه ونفي التشبيه.

وأكبر هذه الفرق وأولاهم بالحق والصواب هم أهل السنة أهل الحق، وهم الأشاعرة وأصحابهم الماتريدية، فهؤلاء يتبعهم جماهير المسلمين، لم يختلف معهم لا المعتزلة ولا الشيعة ولا الزيدية ولا الإباضية ولا غيرهم من الفرق الإسلامية علىٰ وجوب تنزيه الله تعالىٰ عن مشابهة الحوادث والأجسام، وإثبات صفات الكمال اللائقة به جل شأنه، لم يخالف في ذلك إلا طائفة لم تزل في سائر القرون حتىٰ هذا القرن مستحقرة من حيث النظر الفكري في هذه المعارف الشريفة، وهي طائفة المجسمة ومنهم الكرامية وكثير من متقدمي الحنابلة، وأما كبار الحنابلة فإننا ننزّه جانبهم عن الوقوع في مثل هذه المزالق الخطيرة.

ولم تزل الأمة الإسلامية سالمة من الوقوع في شرك التشبيه والتجسيم إلا من شرذمة اتبعوا هؤلاء المجسمة، كانوا يظهرون في كل فترة ضعف وتخلخل يمر بها المسلمون، وكانوا كلما زاد ضعف المسلمين وتشتتهم الفكري يحاولون الظهور والاستعلاء علىٰ غيرهم، ولكنهم كانوا سرعان ما تنخفض رؤوسهم أمام السيل القوي من قذائف الحق المنطلقة من علماء التوحيد الكبار الذين لم تخل منهم الأمة الإسلامية، العلماء الغيورين علىٰ رفعة الإسلام من أن تنهشه مخالب هؤلاء.

فكان هؤلاء المجسمة كلما حاولوا النهوض قاومهم أهل الحق من سائر المسلمين، فتتهاوىٰ أركانهم، وكان أهل السنة الأشاعرة من أشد الناس علىٰ المجسمة والمشبهة مع الاعتدال في النظر العقلي واحترام المنقول، فكانوا دائما الجامعين بحق بين المعقول والمنقول.

ولذلك ترىٰ في كل عصر من العصور إماما كبيرا من الأشاعرة قد كتب كتبا في الرد علىٰ المجسمة من الكرامية ومن الذين انتسبوا بالباطل إلىٰ مذهب الإمام أحمد بن حنبل لأسباب وضحناها في كتبنا الأخرىٰ. فترىٰ الإمام الأشعري من الذين قاوموا المجسمة وحاول نقلهم بحكمة كبيرة من أقذار التجسيم بتأليف الكتب والرسائل وبث دعاته بينهم، فأثر فيهم كثيرا وأحدث هزة بين صفوفهم ولهذا تراهم يتناولونه بالتسفيه والتضليل وينسبون إليه ما لم يقله حتىٰ وصل الحال بابن تيمية حين أعيته الحيلة في هذا الإمام الكبير أن ينسب إليه تراجعه عن مذهب التنزيه إلىٰ مذاهب التجسيم في آخر حياته كما ادعىٰ ذلك في حق غيره من العلماء، وقد كتبت كتابا خاصا أبين فيه فساد هذه الادعاء بتفصيل واضح مدعّم بالأدلة القوية.

وأتىٰ من بعده كثير من العلماء من أهل السنة كالإمام ابن فورك الذي رد علىٰ كتاب ابن خزيمة ومذهب الكرامية وقاومه هؤلاء وبحسب طاقتهم، حتىٰ نسبوا إليه كذبا تهما هو بريئ منها، وكذلك الإمام ابن جرير الطبري الذي كانوا يحذرون طلاب العلم من حضور دروسه والاستفادة من علومه. وأما الإمام الجويني فإن الفتنة التي أثارها هؤلاء في زمانه مع بعض المعتزلة والشيعة مشهورة، وكذلك لما سافر إلىٰ الحرمين قاومهم هناك ورد عليهم بكتاب معروف كما نص عليه الإمام تقي الدين السبكي في مقدمة رده علىٰ نونية ابن قيم الجوزية، وقد نشر الإمام الكوثري هذا الرد وزاد عليه معلومات عزيزة وشروحات مفيدة كانت سببا في تنوير بصائر كثيرين من أهل هذا العصر علىٰ مصادر التجسيم في التاريخ الإسلامي وأهم دعاته.

وأما المعاملة بليغة السوء التي كانوا يعاملون بها حافظ المسلمين في زمانه الإمام ابن عساكر فحدث عنها ولا حرج، وهي مذكورة مشهورة في الكتب. ولما جاءت النوبة في استلام راية العلم والعلماء إلىٰ الإمام الكبير فخر الدين الرازي

قاومهم حتىٰ أباد جحافلهم وشتت جموعهم وأبان عن فساد عقائدهم. ووقائعه معهم مشهورة لا تخفىٰ علىٰ لبيب، وسوف نزيدك بيانا عنها في هذه المقدمة. ولا تسأل عن الذي واجهه الإمام سلطان العلماء وبائع الملوك عز الدين بن عبد السلام حين قام أمامه بعض التافهين من المجسمة وحرضوا السلطان عليه حتىٰ منعه من الفتيا وألزمه بالتزام بيته، وأصر الإمام ابن عبد السلام علىٰ التصريح بالحقِّ والجهر به، حتىٰ كشف الله عنه الظلمة حين وقف معه الفقيه الحنفي الكبير جمال الدين الحصيري، وصرح بصحة عقيدة الإمام العزِّ وأن من يخالفها فهو علىٰ ضلال.

وسوف نفرد كتابا خاصا نبين فيه تفاصيل المحن التي مر فيها علماء أهل السنة مع المجسمة، منذ العصور القديمة حتىٰ هذا العصر.

وهكذا لم يزل هؤلاء المجسمة: كلما قامت لهم قائمة قيض الله عالما من أهل الحق لتكسير أصنامهم ودفن أعلامهم، وما زالت الأدوار تتقلب بينهم وبين أهل الحقِّ في كلِّ عصر من العصور، ولم يزل هؤلاء المجسمة يتوسلون في نشر مذهبهم بالمال والجاه والسلطان حتىٰ هذا الزمان الذي عمت فيه فضائحهم، وتهاوت صروح العلوم الإسلامية تحت معاولهم، لما يجدونه من الإعانة علىٰ ذلك من غيرهم.

هذا كان تلخيصًا سريعًا ومختصرا لأحوالهم بحسب ما يلائم هذا المقام وتمهيدا للشروع في سبب تأليف هذا الكتاب. فنقول:

ابن تيمية الذي ولد في النصف الثاني من القرن السابع وتوفي في الربع الأول من القرن الثامن، كان واحدا من الذين حملوا لواء التجسيم ودافع عنه متسترا تحت راية الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، ليستجلب قلوب العوام إلىٰ هذا المذهب كما سترىٰ في هذا الكتاب. وقد كان المجسمة بكافة طوائفهم وفرقهم ما زالوا لا يستطيعون النهوض من آثار الضربات القوية والمتلاحقة التي كالها الإمام فخر الدين الرازي لمذهبهم ومشايخهم، فهو رحمه الله ما تركهم إلا بعد أن كسر

شوكتهم وتركهم ضحكة للمتقدمين والمتأخرين، وكان الإمام الرازي شديد الوطأة عليهم في المناظرات وفي كتبه حتىٰ كان بعضهم يبكي أمام الناس من هول ما يلاقيه من هذا الإمام. وكان من أشد الكتب التي ألفها هذا الإمام الكبير الكتاب الذي سماه "تأسيس التقديس" ذكر فيه خلاصة مذاهبهم ورد عليها علىٰ جميع التقادير، حتىٰ بقي هذا الكتاب علامة وحسنة ندعو الله تعالىٰ أن يثيب الإمام عليها خيرا كثيرا. فلما نظر ابن تيمية في واقع أصحابه، قام بعدة تحركات ليس الآن مجال شرحها ولعلنا نوضحها في كتاب مستقل. ولكن ما نريد أن نقوله هنا هو أن ابن تيمية لما لاحظ شدة تأثير الإمام الرازي علىٰ مذهبه وهو مذهب التجسيم، وأن ما تركه الإمام الرازي من كتب فهي الآن معاول بأيدي أصحابه يهدمون بها مذاهب المشبهة والمجسمة.

أقول: لما رأىٰ ابن تيمية هذا الواقع شدَّ عزمَه علىٰ الرد علىٰ الإمام الرازي في غالب كتبه أساسا وكذلك الرد علىٰ سائر من هو من أصحاب الإمام الرازي من المتقدمين والمتأخرين. ولذلك تراه كثيرا ما يرد عليه في أغلب كتبه إما بذكره بالاسم أو بالرد علىٰ مذهبه وطريقته، ولما كان الإمام الرازي قد ألف كتابا خاصا في الرد علىٰ المجسمة وبيان تهافتهم وهو كتاب أساس التقديس، فقد ركز ابن تيمية جهوده علىٰ هذا الكتاب فكتب كتابه المشهور بالرد علىٰ أساس التقديس. وقد كتب ابن تيمية في نصرة مذهب التجسيم كتبا ورسائل كثيرة، وبثَّ أفكاره في أثناء كتبه وفتاويه ولم يدخر جهدا في نصرة مذهبه والذبِّ عنه.

وكما قلنا سابقا فإن الله كان يقيض علماء من أهل السنة في كل زمان تقوم فيه قومة لهؤلاء المجسمة، فكذلك ابن تيمية، فقد واجهه علماء عصره ومن تلاه من العصور، لم يخل عصر من العصور من عالم نبَّه إلىٰ أغلاطه وشذوذه، وسوف نبين تفاصيل ذلك في كتاب خاصٍّ نرجو أن يطبع قريبا، يكون تأريخا لهؤلاء المجسمة والردود التي صدرت عليهم من أهل الحق. فلم تمتد ثورة ابن تيمية في

زمانه بل سرعان ما اضمحلت وخبت بفعل الردود القوية التي وجهت عليه من سائر العلماء.

وهكذا لم يزل الأمر في كل زمان، حتىٰ زماننا هذا فقد قامت قيامة أخرىٰ لأفكار هذا الرجل، وانتشرت بين الناس عامة وخاصة، من حيث يدرون ومن حيث لا يدرون، وتخللت أفكاره في رؤوس كثير من الناس وغالب هؤلاء سلموا للرجل لا عن دراسة وتمحيص بل بناء منهم علىٰ إحسان الظن بالمسلمين، هذا المبدأ الذي لا يجوز أن يطبق هنا لوجوب النظر في علم التوحيد خاصة، وأما الأسباب التي أدت إلىٰ انتشار أفكار ابن تيمية ما كان منها من قبيل التجسيم والتشبيه أو في الفقه أو في غيره من العلوم ـ فهي عديدة لا مجال لتفصيلها هنا، ولكن الحاصل هو شيوع حالة من الاضطراب الفكري والاختلاط حتىٰ بين المنتسبين إلىٰ أهل السنة، فكثير من هؤلاء لا يعرفون بعد حقيقة مذهب هذا الرجل، ويحسنون ظنهم به، ولا يشعرون بالامتداد الكبير الذي حصل لأفكاره.

ولو أضفت إلىٰ ذلك أن كثيرا من المشايخ الذي ينتمون إلىٰ أهل السنة باتوا يحذرون طلاب العلم من القراءة في علم التوحيد والغوص فيه؛ مع تصريح كبار علماء السنة بأنه واجب عيني عند انتشار البدعة ولا يحضونهم علىٰ قراءة أكثر من متن في هذا العلم لعرفت مدىٰ التردي العلمي الحاصل بين أهل السنة في هذا المجال والحالة السيئة والمتردية التي وصلوا إليها، وعسىٰ أن نوضح ذلك في رسالة خاصة!!

ومع أن كثيرا من العلماء المنتشرين في العالم الإسلامي في هذا الزمان هم أصالة من المنتمين إلىٰ مذهب أهل التنزيه، إلا إنهم لعدم إتقانهم كثيرا من مبادئ وقواعد علم الكلام الذي هو علم التوحيد، فقد ازدادت الرؤية عندهم ضعفا، فصرت تراهم مع حسن طويتهم وإخلاص نيتهم إذا رأوا مجسما يحسنون الظن به ويحملون كلامه علىٰ محمل حسن حتىٰ وإن كان ظاهره هو التشبيه والتجسيم،

هروبا منهم من تبديعه أو تكفيره، مع أن المقصود أصالة إنما هو فصل الحق عن الباطل.

ولشيوع هذه الحالة، ولضعف اطلاع الناس علىٰ علم أصول الدين اضطربت عقائد كثير منهم وصاروا يخلطون بين الأحكام ولا يميزون.

وابن تيمية هو واحد من دعاة التجسيم، كما أراه، ولكنه يتميز عمن سبقه ومن تبعه بحسن التدبير لدعوته تلك، وكثرة الاطلاع واستعمال أساليب كلامية عجيبة يحتار معها من لم يتقن فهم مذهبه. وقد قام عليه كبار العلماء، ومدحه بعضهم، وبعض هؤلاء بين أسباب موقفه وبعضهم لم يفعل. وأما نحن فقد توجهنا لإزالة هذا الاضطراب إلىٰ نفس كتب ابن تيمية، وفتشناها، وناقشنا كثيرا من أتباعه، وندعو الله أن يوفقنا لنشر كتاب يضم هذه المناقشات والمناظرات، وقرأنا ما كتبه عنه المحب الصديق، والعدو اللدود، ثم اتضحت لنا بتوفيق الله حقائق الأمور، وأردنا أن ننشر هذا في أسلوب تغلب عليه الصراحة والوضوح، وشيء من التفصيل، وقد سألني كثير من المحبين ذلك، ودعاني إليه بعض المخالفين منهم. فهذا الكتاب يفرح به الأصحاب ويطمئنون إلىٰ ما هم عليه من معارف، وعسىٰ أن يكون سببا في هداية المخالفين إلىٰ طريق الصواب والحق.

فقد عزمت منذ سنوات علىٰ فعل ذلك، وأنجزته بحول الله تعالىٰ وتوفيقه علىٰ الرغم من كثرة المشاغل والأعمال، وواجهنا فيه كثيراً من الإحباطات والتسويفات من قبل أشخاص كنا نتأمل فيهم مواقف خلافا لما ظهر منهم، ودام انصرافي عنه مدة قريبة من السنتين حتىٰ يسر الله لي إخوانا أحباء أعادوا الهمة في نفسي وشجعوني علىٰ المضي في هذا العمل لأهميته. فصرت أنتهز الفرصة والساعة بل بعض الدقائق في سبيل ذلك، حتىٰ أنجزت مراجعة كثير من المسائل، فاخترت بعضها ورتبته علىٰ النحو الذي تراه بن يديك، وهو يساير الترتيب المعهود في كتب علم التوحيد، واقتصرت فيه علىٰ ذكر بعض المسائل التي يذهب إليها ابن تيمية في

المواضيع التالية.

أولا: وسائل المعرفة، وحدوث العالم أو قدمه.

ثانيا: صفات الله تعالىٰ وتضم قسمين:

١- صفات التنزيه وهي الصفات السلبية.

٢- صفات المعاني مثل العلم والقدرة والكلام وغير ذلك.

ثالثا: ألحقت بذلك بعض المسائل التي يتبناها ابن تيمية وهي تتفرع علىٰ ما مضىٰ من القواعد.

ولم أذكر ما يقول به ابن تيمية في أفعال الله تعالىٰ والقضاء والقدر والنبوات والسمعيات، وأدعو الله تعالىٰ أن يوفقني لإتمامها في صورة لائقة بالنشر، وقد اتبعت في هذا الكتاب أسلوبا فريدا لم أرَ غيري مشىٰ عليه، وهو قائم علىٰ استخلاص عقائد ابن تيمية من خلال استقراء كلامه وشرحه من كتبه المختلفة والعديدة، وقد جعلت لكل نص عنوانا مأخوذا غالبا من نفس كلام ابن تيمية وفي كل الأحوال يشكل هذا العنوان خلاصة ما أريد إثباته بالنص المدروس، وقد أستشهد بالنص الواحد من كلام ابن تيمية في موضعين، وهو قليل، وذلك لأن النص قد يكون دالا علىٰ عدة معان مقصود إثباتها، فهو ليس تكراراً محضاً بل هذا إعادة قراءة للنص من زاوية أخرىٰ، ودعمت المعنىٰ الواحد بنصوص متكاثرة، مع ربطها بالعلل والقواعد التي يقول بها ابن تيمية، ولم أتبع أسلوب التهويل ولا الاستخفاف والتحقير، بل حاولت قدر طاقتي الالتزام بالموضوعية والصدق في النقد. ومن هنا فإن هذا الكتاب يمكن أن يكون شارحا لحقيقة عقائد ابن تيمية وأصوله.

ولم أقصد في هذا الكتاب الرد عليه، وإن أشرت إلىٰ بعض الطرق في نقض أقواله، ولكن هذه كانت تأتي استطرادا، ولم تكن مقصودة بالذات، بل كانت غايتي

فيه منصبة علىٰ إبراز حقيقة ما يقوله بصراحة وبغض النظر عن طريقة التعبير وعن الألفاظ المستعملة. ولذلك سميته بالكاشف الصغير، أما وصف "الكاشف" فلأنه يميز حقيقة مذهب ابن تيمية عن مذهب أهل السنة عسىٰ أن يكون هذا الكشف والتمييز سببا في دفع الناس إلىٰ الوضوح العقائدي وعدم اللجوء إلىٰ الألفاظ المجملة والعبارات المحتملة. وأما وصف "الصغير" فهذا راجع إلىٰ أن عدد المسائل المذكورة في هذا الكتاب صغير في الحقيقة بالإضافة إلىٰ المسائل الشنيعة الأخرىٰ التي رأيناها في كتبه، وأيضا فهو صغير لأنه لم يحتو إلا علىٰ الكشف والتوضيح لعقائد هذا الرجل، وتمييز حقيقة الأمر تكون شرطا في التصديق أو التكذيب به، فنحن قد جعلنا هذا الكتاب صغيرا، وسنعقبه بالكاشف الكبير الذي يحتوي علىٰ الرد علىٰ آرائه بالأدلة الواضحة ونقض كتبه كتابا كتابا بتوفيق الله تعالىٰ[1].

ونحن ندعو سائر المسلمين والمهتمين بهذه المباحث إلىٰ النظر معنا في فصول هذا الكتاب ومسائله، ونرجو منهم أن ينبهونا علىٰ المواضع التي غفلنا فيها أو عنها، فلا يوجد كتاب كامل إلا كتاب الله. ونحن نلتزم أمام الله تعالىٰ عهداً لا ننقضه

---

(١) صدر من الكاشف الكبير (**نقض التدمرية**) وهو ردٌّ علىٰ العقيدة التدمرية أو الرسالة التدمرية التي كتبها ابن تيمية. وطبع في دار الرازي عام ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
وقد انتهيت حاليا (عام ٢٠١٦م) بتوفيق الله تعالىٰ من كتابة الرد علىٰ رسالة حدوث العالم لابن تيمية واسمه (تنزيه الرحمن)، وهو الجزء الثاني من كتاب الكاشف الكبير، ويشتمل هذا الكتاب علىٰ مناقشته في أكثر من مسألة أهمها حلول الحوادث بذات الله تعالىٰ والقدم النوعي. وأتأمل أن أتمكن من طباعته قريبا. وسوف أتناول في الكاشف الكبير بعض كتب ابن تيمية وأرد عليها، لتكون مثالاً علىٰ مواطن الضعف في مذهبه، وقد أنجزت قسمًا من الرد عليه في كتابه تلبيس الجهمية الذي ردَّ فيه علىٰ كتاب الرازي (**تأسيس التقديس**) وذلك في أثناء شرح كتاب التأسيس، وإذا تمَّ إنجاز هذا الكتاب فسيكون جامعا للرد علىٰ ابن تيمية في كتابه المذكور وشرحًا لكتاب الإمام الرازي في الوقت نفسه.

علىٰ قبول الحق ونبذ الباطل والابتعاد عن المماحكات اللفظية.

وفي الختام، نسأل الله تعالىٰ أن يوفقنا ويوفق المسلمين وسائر العقلاء إلي الهدىٰ والصواب، وأن يجعل هذا الكتاب خادما للإسلام وللمسلمين وسببا في الاهتداء إلىٰ الحق والصواب. والحمد لله رب العالمين.

وليس لنا غير الله تعالى مذهب ولا غاية

سعيد فودة

تمهيد

بيان عقائد المجسمة
كما ذكرها أعلام المسلمين

في هذا التمهيد سنبين باختصار حقيقة كلام ومذاهب المجسمة الحشوية، وذلك باستقرائنا لبعض كتب العلماء المتبوعين. وذلك لكي يتمكن القارئ بعد ذلك من الحكم علىٰ عقيدة ابن تيمية كما سنذكرها لاحقا في هذا الكتاب، ويعرف هل هو فعلا من المجسمة أم لا.

ولذلك سنقصر جهدنا علىٰ ذكر آراء المجسمة في المسائل التي عرضناها في هذا الكتاب خاصة. وذلك حتىٰ يتمكن القارئ من تركيز ذهنه وعقله علىٰ محل محدود وموضوع معين. فبهذا يتمكن من فهم الكلام واتخاذ موقفه بعد ذلك.

وطريقتنا في ذلك، أننا نورد أولا كلام بعض أشهر من كتب في الملل والنحل من علماء الإسلام، في شرح مذهب المجسمة وبيان أهم المسائل التي قالوا بها. وبعد ذلك سنحاول تلخيص معاني كلامهم وذلك بذكر أهم الأصول التي اتفق عليها غالب المجسمة، لنجعل هذه الأصول علامات نحاكم بناء عليها مذهب ابن تيمية، ولنتمكن عند ذلك من الحكم عليه هل عارضهم في هذه الأصول فيكون منزها، أم وافقهم فيكون مجسما.

أولا: الإمام أبو الحسن الأشعري

سنذكر هنا بعض ما ذكره الإمام الأشعري من أصول المجسمة على اختلاف فرقهم، كما أشار إليه في كتابه المشهور "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"[1].

"هذا شرح اختلاف الناس في التجسيم.

قد أخبرنا عن المنكرين للتجسيم أنهم يقولون إن البارئ جل ثناؤه ليس بجسم ولا محدود ولا ذي نهاية[2]، ونحن الآن نخبر أقاويل المجسمة واختلافهم في التجسيم.

فقال هشام بن الحكم: إن الله جسم محدود عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، نور ساطع له قدر من الأقدار بمعنى أن له مقدارا في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه، في مكان دون مكان، كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون وطعم ورائحة ومجسة، لونه هو طعمه وهو رائحته وهو مجسه، وهو نفسه لون، ولم يثبت لونا غيره، وأنه يتحرك ويسكن ويقوم ويعقد".

ثم قال: "وحكى عنه ابن الراوندي أنه زعم أن الله سبحانه يشبه الأجسام التي خلقها من جهة من الجهات ولولا ذلك ما دلت عليه". اهـ.

سترى أن معظم ما نقله الإمام الأشعري عن هذا المجسم المشهور فابن تيمية

---

(١) مقالات الإسلاميين، ص ٢٠٧، طبعة دار إحياء التراث العربي، بتصحيح هلموت ريتر.

(٢) لاحظ كيف يصرح الإمام الأشعري بأن المنكرين للتجسيم ينفون كون الله جسما وينفون أن يكون محدودا وذا نهاية، وهذا هو معنى نفي الجسمية والحدود والنهايات عن الله تعالى، ويفهم من هذا أن المجسمة يثبتون كل ذلك لله تعالى. ولاحظ أن الإمام الأشعري ينفي هذه الأمور أيضا وتعجب بعد ذلك كيف يدعي هؤلاء المجسمة أن الإمام الأشعري موافق لابن تيمية في مذهبه!

يقول بكثير منه صراحة، وينسبه إلىٰ السلف الصالح، إلا إنني لم أجد له نصا يقول فيه بأن طوله مثل عرضه مثل عمقه، ولا أنه كالسبيكة الصافية، فقد عرفنا الآن سلفه، وأما أن الله يشبه الأجسام التي خلقها من جهة من الجهات فإن ابن تيمية قد نص علىٰ ذلك في أكثر من موضع، بل إن مذهبه قائم علىٰ هذا الأصل.

ثم قال الأشعري ص ٢٠٨: "وقد ذكر عن بعض المجسمة أنه كان يثبت البارئ ملونا ويأبىٰ أن يكون ذا طعم ورائحة ومجسة، وأن يكون طويلا وعريضا وعميقا، وزعم أنه في مكان دون مكان، متحرك من وقت خلق الخلق.

وقال قائلون: إن البارئ جسم وأنكروا أن يكون موصوفا بلون أو طعم أو رائحة أو مجسة أو شيء مما وصف به "هشام" غير أنه علىٰ العرش مماس له دون ما سواه".

وسوف ترىٰ أن ابن تيمية قد نسب إلىٰ أهل السنة كون الله مماسا للعرش وجعله أحد أقوالهم، وأما الحركة فقد أثبتها كذلك ابن تيمية، واللازم علىٰ مذهبه أن تكون قديمة النوع حادثة الإفراد، فيلزم إذن موافقته لهؤلاء في كونه تعالىٰ متحركا من وقت خلق الخلق.

قال الأشعري: "واختلفوا في مقدار الباري بعد أن جعلوه جسما.

فقال قائلون: هو جسم وهو في كل مكان، وفاضل عن جميع الأماكن، وهو مع ذلك متناه غير أن مساحته أكثر من مساحة العالم لأنه أكبر من كل شيء.

وقال بعضهم: مساحته علىٰ قدر العالم، وقال بعضهم إن الباري جسم له مقدار في المساحة ولا ندري كم ذلك القدر.

وقال بعضهم هو في أحسن الأقدار وأحسن الأقدار أن يكون ليس بالعظيم الجافي ولا القليل القميء، وحكىٰ عن هشام بن الحكم أن أحسن الأقدار يكون سبعة أشبار بشبر نفسه " اهـ.

قلت: إذن فالمجسمة كلهم اتفقوا علىٰ وجود قدر لله، والقدْر في اصطلاحهم هو الحجم كما ترىٰ من هذه العبارات.

ثم قال الأشعري: " وقال بعضهم: ليس لمساحة البارئ نهاية ولا غاية وأنه ذاهب في الجهات الست: اليمين والشمال والخلف والأمام والفوق والتحت، قالوا: وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم، ولا طويل ولا عريض ولا عميق، وليس بذي حدود ولا هيئة ولا قطب ". اهـ.

وهذا القول الأخير ستعلم في هذا الكتاب أنه أحد قولي القاضي أبي يعلي المجسم المشهور أحد الذين رد الإمام ابن الجوزي عليهم في دفع شبه التشبيه.

ثم قال الإمام الأشعري: " وقال داود الجواربي ومقاتل بن سليمان، أن الله جسم وإنه جثة علىٰ صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره " اهـ.

واعلم أن الشطر الأول من قول الجواربي هذا أقصد أنه من لحم ودم، هو القول الوحيد الذي نقله ابن تيمية بشدة ولم يجعله محل خلاف في النفي، أما أن لله أعضاء هي ما ذكرها هنا فقد أثبتها ابن تيمية كما ستراه في هذا الكتاب.

قال الأشعري: "وحكىٰ عن الجواربي أنه كان يقول: أجوف مِن فِيهِ إلىٰ صدره، ومصمت ما سوىٰ ذلك "اهـ. استمع إلىٰ هذا الكفر الصريح كيف يقول: إن الله أجوف من فيه أي من فمه ؟! إلىٰ صدره، ومصمت ما سوىٰ ذلك.

ثم قال: "وكثير من الناس يقولون: هو مصمت ويتأولون قول ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾[الإخلاص: ٢]: المصمت الذي ليس بأجوف "اهـ. وهكذا القول في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ هو نفس قول ابن تيمية، وقد أفردنا لتفسيره هذه الآية مسألة خاصة.

ثم ذكر الإمام الأشعري اختلافهم في الباري عز وجل هل هو في مكان دون

مكان أم لا في مكان، أم في كل مكان، وهل تحمله الحملة أم يحمله العرش. فقال في هذا الباب ص ٢١٠: "وقال قائلون هو جسم خارج من جميع صفات الجسم ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسة ولا شيء من صفات الأجسام، وأنه ليس في الأشياء ولا علىٰ العرش إلا علىٰ معنىٰ أنه فوقه غير مماس له وأنه فوق الأشياء وفوق العرش، ليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها"اهـ.

هذا هو قول هؤلاء المجسمة، وهم ليسوا مغرقين في التشبيه، بل يمكن أن يقال إنهم مجسمة معتدلون وقولهم هذا قريب من قول بعض الحنابلة. ولنر الآن قول هشام بن الحكم، قال الأشعري: "وقال هشام بن الحكم إن ربه في مكان دون مكان وإن مكانه هو العرش وأنه مماس للعرش وإن العرش قد حواه وحدّه".اهـ.

وهذا القول سترىٰ أنه هو عين قول ابن تيمية بالضبط، إلا قوله أن العرش قد حواه فلم يذكره ابن تيمية حسب علمي صراحة. قال الأشعري يحكي مذاهبهم: "وقال بعض أصحابه إن الباري قد ملأ العرش وإنه مماس له"اهـ.

وهذا القول أقرب إلىٰ قول ابن تيمية، فهو يقول: إن العرش لا يخلو منه الله، وهذا قريب من معنىٰ كون البارئ قد ملأ العرش. قال الأشعري: "وقال بعض أصحابه ممن ينتحل الحديث إن العرش لم يمتلئ به وإنه يقعد نبيه عليه السلام معه علىٰ العرش"اهـ.

وهذا القول هو نفس ما سننقله عن ابن تيمية، وقد نسبه إلىٰ العلماء المقبولين من الأمة، وقد ذكرنا هناك تعليق الإمام الطبري علىٰ هذا القول، بعد أن حكاه عن مجاهد.

واستمع الآن كيف وضح الإمام الأشعري قول أهل السنة وأصحاب الحديث فقد قال ص ٢١١: " وقال أهل السنة وأصحاب الحديث: ليس بجسم ولا يشبه الأشياء ".اهـ.

وذكر أنهم أجروا الآيات كما وردت وفوضوا معانيها إلىٰ الله تعالىٰ وخالفوا بذلك المجسمة ثم قال الأشعري مكملا شرح أقوال المجسمة: "وقال بعض الناس: الاستواء القعود والتمكن".اهـ.

وهو قول ابن تيمية كما وضحناه في محله. ثم أكمل توضيح مذاهب الناس في حملة العرش فقال: "واختلف الناس في حملة العرش ما الذي تحمل.

فقال قائلون: الحملة تحمل الباري، وأنه إذا غضب ثقل علىٰ كواهلهم وإذا رضي خف فيتبينون غضبه من رضاه، وأن العرش له أطيط إذا ثقل عليه كأطيط الرحل، وقال بعضهم ليس يثقل الباري ولا يخف، ولا تحمله الحملة ولكن العرش هو الذي يخف ويثقل وتحمله الحملة".اهـ.

القول الأول من هذين هو: قول ابن تيمية ونسبه إلىٰ أهل السنة، والقول الثاني هو: قول القاضي أبي يعلي كما رواه عنه ابن تيمية.

ونقل عن بعضهم أنهم قالوا في رؤية الله: "نرىٰ جسما محدودا مقابلا لنا في مكان دون مكان".اهـ.

وهو عين قول ابن تيمية. وقال في مذهبهم في اليد والعين والوجه ص ٢١٧: "فقالت المجسمة: له يدان ورجلان ووجه وعينان وجنب يذهبون إلىٰ الجوارح والأعضاء".

وهذا هو حاصل قول ابن تيمية بالضبط وإن لم يصرح به بهذا الوضوح. ثم وضح الأشعري قول أصحاب الحديث فقال: "وقال أصحاب الحديث: لسنا نقول في ذلك إلا ما قاله الله عز وجل أو جاءت به الرواية من رسول الله ﷺ فنقول وجه بلا كيف ويدان وعينان بلا كيف"اهـ.

هل رأيت كيف ينقل الإمام الأشعري أن مذهب أصحاب الحديث نفي الكيف، وهذا خلاف ما ينسبه ابن تيمية إليهم فيدعي أنهم قائلون بوجود كيفية لهذه

الصفات، أي أنها أعضاء وجوارح، ولكن ينفي علمه وعلمهم بالكيفية هذه. ومن هذا تعلم أن ابن تيمية يلبس على الناس، فيدعي أن أقوال المجسمة هي بعينها أقوال أهل السنة والحديث، وهو غير معيب في ذلك.

والآن فلننظر في هذا النص الخطير الذي يوضح التشابه الكبير بين مذهب ابن تيمية ومذهب هشام بن الحكم المجسم المعروف، فقد قال الأشعري ص ٢١٣: "فزعم هشام إن حركة الباري هي فعله الشيء، وكان يأبىٰ أن يكون الباريء يزول مع قوله يتحرك". اهـ.

فانظر في القسم الأول من مقالة هشام، فإن كلامه هو عين كلام ابن تيمية فحركة الباري هي فعله، والباري يفعل الشيء بحركة، فيحرك إما ذاته أو يديه، فالاستواء والنزول مثلا أفعال يحرك فيها ذاته، وخلق آدم وغرس الجنة مثلا أفعال يحرك فيها يديه!!

وأما القسم الثاني الذي نفاه هشام، فهو مطابق لما ذكره ابن تيمية في شرح حديث النزول حيث قال إن نزول الله حركة ولكن لا يترتب علىٰ حركة الله خلو العرش منه وزواله عنه. بل حال كون الله متحركا إلىٰ السماء الدنيا فهو لا يزال مستويا علىٰ العرش. ويحق للواحد حين يسمع هذا الكلام أن يتصور الإنسان الجالس علىٰ الكرسي ينزل بنصف جسمه إلىٰ الأرض لكي يتناول شيئا منها وهو ما يزال مستويا علىٰ كرسيه الذي هو عرش له، وإلا فما معنىٰ هذا الكلام؟ فالله تعالىٰ يكون بحالة هذا الإنسان في نزوله إلىٰ السماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل. وهذا تجسيم محض.

ونقل الإمام الأشعري عن كثير من المجسمة ما يلي ص ٢١٢: "وزعم كثير من المجسمة أن الباري كان قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مريد ثم أراد". اهـ.

وهذا القول في جانب منه هو عين قول ابن تيمية، لأنه يقول بأن سمع الله يحدث

فيه بعد وجود المسموع، وبصره يحدث فيه بعد وجود المبصرات وهكذا حتىٰ أحد نوعي علمه كما وضحناه في محله، وهو العلم الحادث، وأما الإرادة فابن تيمية يصرح بكل وضوح بأنها ليست قديمة بل حادثة كما يقول المجسمة.

والحق أنه بعد مجرد الاطلاع علىٰ كتب الفرق وملاحظة كلام وعقائد المجسمة، فإن الواحد لا يبقىٰ في قلبه شك في أن ابن تيمية مجسم حقيقي.

خلاصة ما ذكره الإمام الأشعري:

نستطيع أن نلخص بعض الأصول التي اجتمع عليها كثير من المجسمة، وذلك بالاعتماد علىٰ كلام الإمام الأشعري عنهم، وذلك كما يلي:

أولا: الله تعالىٰ له قدر أي حجم أي طول وعرض وارتفاع.

ثانيا: الله يمكن أن يحس غيره ويمسه، ويمكن للأجسام المخلوقة أن تحس الله وتمسه.

ثالثا: الله مماس للعرش، والملائكة يحملونه علىٰ العرش. والعرش مكان لله.

رابعا: لله تعالىٰ أعضاء وأركان وأدوات مثل الوجه واليد والعين.

خامسا: الله محدود من جميع الجهات الست، أو له حيز غير متناهي الأبعاد.

سادسا: سمع الله وبصره وعلمه وغير ذلك محدث في الله بعد وجود الأشياء.

سابعا: فعل الله يقتضي حركته.

ثانيا: ابن حزم الأندلسي

قال ابن حزم في كتاب الفصل في الملل والنحل ٢/ ١١٧: "ذهبت طائفة إلىٰ القول بأن الله تعالىٰ جسم، وحجتهم في ذلك أنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو

عرض[1]، فلما بطل أن يكون الله تعالىٰ عرضا، ثبت أنه جسم وقالوا إن الفعل لا يصح إلا من جسم، والباري تعالىٰ فاعل، فوجب أنه جسم، واحتجوا بآيات من القرآن فيها ذكر اليد واليدين والأيدي والعين والوجه والجنب، وبقوله تعالىٰ: وجاء ربك ويأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة، وتجليه تعالىٰ للجبل، وبأحاديث فيها ذكر القدم واليمين والرجل والأصابع والتنزل ". اهـ.

وقال في ص ١١٩: "ويبطل قول من وصف الله تعالىٰ بأنه جسم وقول من وصفه بحركة[2]، تعالىٰ الله عن ذلك، أن الضرورة توجب أن كل متحرك فذو حركة، وأن الحركة لمتحرك بها، وهذا من باب الإضافة والصورة في المتصور، وهذا أيضا من باب الإضافة فلو كان كل مصوِّر متصورا وكل محرك متحركا لوجب وجود أفعال لا أوائل لها وهذا قد أبطلناه فيما خلا من كتابنا[3] بعون الله وتأييده إيانا". اهـ.

هذا كما ترىٰ بعض ما قاله ابن حزم في توضيح كلام المجسمة، ومذهبهم كما يوضحه يعتمد علىٰ الأصول التالية:

١- لا يوجد فاعل إلا وهو جسم.

٢- لا فعل إلا بحركة، والفاعل لا يفعل إلا بتحركه.

٣- الفاعل المتحرك متحرك منذ الأزل، فهم يقولون بوقوع التسلسل في الأزل.

٤- إثبات الأعضاء والأركان والأدوات.

---

(١) سوف ترىٰ أن هذه هي نفس الحجة التي يحتج بها ابن تيمية علىٰ مذهبه. فتأمل كيف ينفيها ابن حزم بلا تردد، لتعلم بعد ذلك أن مذهب ابن حزم في العقائد مخالف أشد المخالفة لمذهب ابن تيمية، وهو قريب من مذهب الأشاعرة خاصة في باب التنزيه، وأما ذم ابن حزم لمذهب الأشاعرة في العديد من المواضع فهو راجع إلىٰ جهله بحقيقة مذهبهم، ولو عرفه لما خالفه.

(٢) ينفي ابن حزم هنا الجسمية والحركة عن الله تعالىٰ.

(٣) تأمل رحمك الله كيف ينفي ابن حزم تسلسل الأفعال في الأزل بكل صراحة، لتعلم أنه يوافق أهل الحق في ذلك ويخالفه ابن تيمية الذي يدعي أن إثبات التسلسل هو مذهب السلف.

٥- إثبات كون الله متحركا وغير ذلك كما تراه.

وهذه الأقوال كما تراها، هي عين الأقوال التي يعتمد عليها ابن تيمية في مذهبه وقد أجملنا نحن ذلك في تلخيصنا لعقائده، وفصلنا فيه أثناء فصول هذا الكتاب. فراجعه لتعلم حقيقة الأمر.

ثالثا: الإمام أبو المظفر الإسفراييني

تكلم الإمام الإسفراييني في كتاب التبصير في الدين الباب الحادي عشر في تفصيل مقالات الكرامية وبيان فضائحهم، وذكر نبذة عن تاريخ هذه الفرقة المبتدعة، ثم شرع يعدد مقالاتهم وعقائدهم، فقال في ص ٦٥: "منها أنه كان[1] يسمىٰ معبوده جسما"اهـ.

وسوف ترىٰ أن ابن تيمية يسمىٰ الله جسما في بعض المواضع، وكذلك تبعه الفاهمون لمذهبه مثل بعض شراح الواسطية.

قال: "وكان يقول[2]: له حد واحد من الجانب الذي ينتهي إلىٰ العرش ولا نهاية له من الجوانب الأخر، كما قالت الثنوية في معبودهم أنه نور متناه من الجانب الذي يلي الظلام، فأما من الجوانب الخمس فلا يتناهىٰ". اهـ.

وقد أثبتنا في هذا الكتاب كما ستراه في مسالة الحد، أن هذا القول، هو قول القاضي أبي يعلي، وهو أحد قوليه، وقد نقل هذا القول عنه ابن تيمية في موضعين من كتاب الرد علىٰ أساس التقديس. وبينا أن ابن تيمية يخالفه في هذا المذهب ويدعي أن الله له حدود من سائر الجهات الستة لا حد واحد من جهة التحت كما يقول القاضي أبو يعلي، ونسب هذا القول إلىٰ الإمام أحمد وادعىٰ أن هذه هو ما عليه السلف.

---

(١) أي ابن كرام.

(٢) أي ابن كرام.

قال: "ومما ذكر في ذلك الكتاب[1] قوله أنه تعالىٰ مماس للعرش والعرش مكان له، ولما نظر أتباعه إليه، فروا من هذه الشنعة فقالوا: لا نقول أنه مماس للعرش، ولكنا نقول إنه ملاق للعرش، وليت شعري أي تفرقة بينهما لولا غباوة الخلق وغفلتهم عن التحقيق"اهـ.

فأنت تعلم الآن أن زعيم الكرامية يقول بأن الله مماس للعرش، وقد صرح ابن تيمية بهذه الشناعة ونسبها إلىٰ السلف، وادعىٰ أن هذا هو الموافق للعقول، وهو لا يقصد إلا عقول المجسمة من أمثاله وأمثال ابن كرام والدارمي المجسم صاحب كتاب الرد علىٰ بشر المريسي.

وانظر إلىٰ أصحاب ابن كرام كيف فروا من التلفظ بلفظ المماسة إلىٰ الملاقاة وهو نفس ما اختاره القاضي أبو يعلي، فإنه ينفي القول بأن الله مماس لمخلوقاته لا للعرش ولا لغيره، ويقول أنه فوقه بلا مماسة.

قال: "ومما ابتدعوه من الضلالات مما لم يتجاسر علىٰ إطلاقه قبلهم واحد من الأمم لعلمهم بافتضاحه هو قولهم: بأن معبودهم محل الحوادث تحدث في ذاته أقواله وإرادته وإدراكه للمسموعات والمبصرات، وسموا ذلك سمعا، وتبصرا ". اهـ.

وهذه الأقوال وهي حلول الحوادث من الأقوال والإرادات والإدراكات في ذات الله تعالىٰ هي عين أقوال ابن تيمية كما أثبتناه في هذا الكتاب. فانظر كيف يقول الإمام الإسفراييني هنا بأن القول بحلول الحوادث في ذات الله قول تفرد به هؤلاء المجسمة ولم يسبقهم إليه أحد، بينما نرىٰ ابن تيمية يدعي بكل جرأة أن هذا القول هو قول السلف ونص الكتاب والسنة عليه!! ولا سلف له إلا هؤلاء المجسمة.

ثم قال في وصف مذهبهم: "وكذلك قالوا: تحدث في ذاته ملاقاته للصفحة

---

(١) يقصد كتابا لمحمد بن كرام زعيم الكرامية، واسم الكتاب "عذاب القبر".

العليا من العرش، زعموا أن هذه أعراض تحدث في ذاته، تعالىٰ الله عن قولهم، قالوا: إن هذه الحوادث هي الخلق والقدرة[1]، تتعلق بهذه الحوادث، والمخلوق يقع تحت الخلق لا تتعلق به القدرة[2]، فالخلق عندهم هو القدرة علىٰ التخليق". اهـ.

فتأمل في هذا القول. وسوف ترىٰ أنه عين قول ابن تيمية في التفريق بين الخلق والمخلوق، فالخلق عنده حادث قائم بذاته تعالىٰ، والمخلوق هو الذي يوجد بوجود الخلق الحادث. ثم قال العلامة الإسفراييني موضحا معنىٰ الخلق عندهم:

"فالخلق عندهم هو القدرة علىٰ التخليق وهو قوله لما يريد أن يخلقه كن جوهرا وهذا يوجب أن يحدث في ذاته كاف ونون وجيم وواو وهاء وراء وألف، وسمع وإرادة، قالوا إذا أراد إعدام شيء يقول له افن، فيصير الشيء فانيا". اهـ.

وهذا القول يصرح به ابن تيمية في أكثر من موضع، وهو حقيقة مذهبه.

ثم وضح العلامة الإسفراييني وقاحتهم في قولهم بحدوث الحوادث في ذات الله تعالىٰ.

ثم قال: "وقالوا إنه كان خالقا قبل أن يخلق"، وقالوا: "قادر بقادرية".

وامتنعوا عن القول بوجود المخلوقات منذ الأزل كما قال الإمام الإسفراييني:

"ثم امتنعوا أن يقول إنه في الأزل خالق بخلقه أو لخلقه، قالوا: إذا لم يكن خلق،

---

(١) أي ابن كرام.

(٢) معنىٰ هذا الكلام أنهم قالوا: إن الله له صفة هي القدرة، وبالقدرة تحدث أفعال حادثة في ذاته ومن هذه الأفعال فعل الخلق، فالخلق هو فعل حادث قائم في ذات الله، وإذا حدث هذا الفعل في الذات صدر عنه المخلوق، والمخلوق هو مثل زيد وعمرو والشمس والقمر، فهذه المخلوقات صادرة عن خلق الله، فهي من متعلقات الخلق لا من متعلقات القدرة، والخلق هو من متعلقات القدرة، فالقدرة تتعلق بالخلق لا بالمخلوق، والخلق يتعلق بالمخلوق. وهذا هو عين قول ابن تيمية، فتنبه.

لا يمكن أن يقال إنه خالق بخلقه". اهـ.

فأنت ترىٰ بعينك أنهم امتنعوا عن القول بتسلسل المخلوقات في الأزل وصرحوا أنه في الأزل لا يوجد ثم مخلوق، وهذا الأمر خالفهم فيه ابن تيمية وصرح بأنه يوجد مخلوق لا بعينه مع الله تعالىٰ منذ الأزل. وهو قوله بقدم المخلوقات النوعي أي أنه لم يزل مع الله مخلوق، ولم يمر علىٰ الله وقت تقديري أو وهمي أو إضافي إلا وكان معه بعض مخلوقاته.

ثم وضح الإمام الإسفراييني قولهم في كلام الله فقال ص ٦٨: "واعلم أن من نوادر جهالاتهم فرقهم بين القول والكلام، وقولهم أن كلام الله قديم، وقوله حادث وليس بمحدث، وله حروف وأصوات، وإنما هو قدرته علىٰ التكليم والتكلم، وأي عاقل يسوغ تفسير الكلام بالقدرة".اهـ.

أقول: ابن تيمية صرح في أكثر من موضع كما وضحناه بالتفريق بين حدوث أفراد الكلام أي الكلمات المفردة وبين قدم نوع الكلمات. وصرح بأن الكلمات عبارة عن أصوات وحروف حادثة تحدث في ذات الله تعالىٰ. وصرح أيضا بأن الكلام هو القدرة علىٰ الكلام كما نقلناه بحروفه ونصه في أكثر من موضع من كتبه، وفي مسألة كلام الله تعالىٰ.

وللكرامية بدع وشناعات وقبائح أخرىٰ عديدة غير هذه، والحقيقة أن ابن تيمية قائل بغالب هذه التفاهات والأقوال، وقد أتينا بالدلائل الواضحة القوية علىٰ أنه يقول بجميع ذلك وذلك بصريح كلماته التي لا يستطيع أتباعه الجهلة إلا أن يفهموها علىٰ ما أراد هو، ولا يمكنهم أن يفسروها بمعان أخرىٰ تنقذ هذا المبتدع من كونه مجسما تابعا للكرامية في أغلب جهالاتهم وأصولهم.

خلاصة تحتوي علىٰ بعض قواعد مذاهب المجسمة كما ذكرها علماء الإسلام:

مما مضىٰ، تستطيع أيها القارئ أن تعرف القواعد والمسائل الكبرىٰ التي اتفق

عليها المجسمة أو غالبهم، وقد سردناها لك مفصلة فيما نقلناه عن الإمام أبي الحسن الأشعري. ويمكن أن تضيف إليها ما ذكره الإمام الإسفراييني عنهم من كون الكلام حروفا وأصواتا، وأن معنىٰ كون الله متكلما هو كونه قادرا علىٰ إيجاد الكلام، وكون الله محدودا من جهة واحدة وهي العرش.

فيصير الحاصل أصولا ثمانية هي كما يلي:

أولا: الله تعالىٰ له قدر أي حجم، فله طول وعرض وارتفاع، وهو تعريف الجسم كما تعلم، وجمهور المجسمة يطلقون علىٰ الله اسم الجسم.

ثانيا: الله يمكن أن يحس بالحواس الخمس، ويمكن أن يمس أيضا. وذلك لأنه جسم فتحسه الأجسام المخلوقة وهو يحسها.

ثالثا: الله مماس للعرش لأنه جالس عليه، كما عليه طائفة منهم، وكما نص عليه ابن تيمية، وعند طائفة هو فوق العرش بلا مماسة له.

رابعا: لله أعضاء وأركان هي اليدان والعينان والوجه والرجل وغيرها.

خامسا: الله محدود من سائر الجهات عند كثير منهم، وهذا قول ابن تيمية، وقال بعضهم هو غير محدود من أي جهة من الجهات الست ومع ذلك فله قدر أي حجم، وهذا القول القديم للقاضي أبي يعلي، وقال بعضهم الله محدود من جهة العرش فقط كما عليه الكرامية والقاضي أبو يعلي في قوله الثاني، ويترتب علىٰ ذلك كونه في جهة خاصة كما هو معلوم.

سادسا: سمع الله وبصره وعلمه وقدرته وغيرها كلها صفات حادثة تحدث فيه شيئا بعد شيء. فعند ابن تيمية هي قديمة النوع حادثة الأفراد كما بينا ذلك تفصيلا في محله.

سابعا: فعل الله يقتضي الحركة، فالله إذا فعل شيئا فإنه يتحرك ليفعله، بل عند بعضهم فعله هو عين حركته، وأما ابن تيمية فالله عنده متصف بهذين الأمرين، فله أفعال هي حركات لذاته وانتقالات من حال إلىٰ حال لا يترتب عليها وجود

مخلوقات غير الله. وله أفعال وحركات ليديه وغير ذلك يترتب عليها وجود بعض المخلوقات.

ثامنا: بعض المجسمة صرحوا بأن الله منذ الأزل كان وحده ولم يكن شيء غيره، وبعضهم كابن تيمية لم يرتض ذلك بل قال إن الحوادث والمخلوقات لا بداية لها منذ الأزل، فلم يزل الله يخلق شيئا ثم يفنيه، وسيستمر الحال كذلك فيما لا يزال، وهذا القول بالقدم النوعي للعالم والمخلوقات ووجوب كون الله تعالىٰ خالقا بالفعل علىٰ الدوام، لا أعرف أحداً من المجسمة صرَّح به بهذه الطريقة الواضحة غير ابن تيمية،ولذلك فالأولىٰ أن يخصَّ.

فهذه هي الأصول الكبرىٰ الثمانية لخصناها هنا، وقد أثبتنا في هذا الكتاب أن ابن تيمية قائل بها جميعا علىٰ التفصيل الذي تجده في محله، بالأدلة والنصوص الصريحة التي لا تقبل التأويل. ويصرح ابن تيمية بأن هذه الأصول هي الأصول التي أجمع عليها السلف الصالح والتي جاءت بها النصوص المتواترة من القرآن والسنة!! ويعتبر كل من خالفها جهميا مؤولا ومحرفا لعقائد الإسلام.

فالعقائد الصحيحة عند ابن تيمية هي عقائد المجسمة لا غير، وكل من نفاها فإنه يخالف الله ورسوله ﷺ، علىٰ حسب زعمه.



الباب الأول
في بيان بعض أصول كلية
في مذهب ابن تيمية

الفصل الأول

ما هي حقيقة الموجودات عند ابن تيمية؟

ونقصد بذلك، الوجود كله الحادث والقديم، أي أننا بعد أن اعترفنا بأن الموجودات التي تحسها هي أجسامٌ، هل يمكن أن يوجد موجود ليس جسما، سواء بالنسبة لله تعالىٰ أو لغيره؟ أي هل يمكن أن نتصور وجود موجود ليس جسما؟!

ابن تيمية يصــر في كثير من كتبه علىٰ أنه لا يوجد موجود مطلقا إلا أن يكون جسما أو قائما بجسم، وهذا الحكم يطلقه عاما شاملا للمخلوقات والخالق.

ومن المعلوم أن الجسـم بالمعنىٰ الاصـطلاحي مسـاوٍ للمتحيز والذي له قدرٌ معين، أي امتـدادات في الأبعـاد الثلاثـة، فقـد اتفق البـاحثون من المتكلمين والفلاسفة وغيرهم علىٰ أن كل ما كان ذا ثلاثة أبعاد أو متحيزا، فهو جسـم، بغض النظر عن مادته التي يتألف منها، وبغض النظر عما تفرد به بعضـهم من القول مثلا إن الجسم ما تألف ولو من جوهرين فردين.

فمقصـــدنا من هذا الفصـــل إثبات أن ابن تيمية يقرر أن كل موجود ســـواء كان واجبًا أو ممكنا فيجب أن يكون جســـما بهذا المعنىٰ، وعلىٰ ذلك فقد كنا عقدنا صفحات قليلة في الطبعة الأولىٰ من هذا الكتاب نشير فيها إلىٰ هذا المطلب، ولم نفصـــل فيه لأنَّ مطلوبنا أســـاســـا كان البحث في اعتقاد ابن تيمية فيما يختص بالله تعالىٰ، وقد أشـــرنا إلىٰ ذلك في الطبعة الأولىٰ، لمن أراد مراجعتها، ولذلك اكتفينا بكتابة بعض صـفحات في بيان رأي ابن تيمية في الموجودات، أما الآن وبعد كل ما

رأيناه من هبوط في طريقة الرد والتشنيعات الرديئة، فقد أحببنا أن نفرد فصلا مطولا في بيان رأي ابن تيمية في الموجودات كلها، لا في الله تعالىٰ فقط.

واكتفينا بذكر بعض النصوص الدالة علىٰ ذلك، وأشرنا في معرض ذلك إلىٰ بعض الإشكالات والاعتراضات الواردة علىٰ ابن تيمية في عزوه هذا الحكم أعني: ما ثم موجود إلا مباين بالحيز، المساوي للقول بأنه ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم، للإمام أحمد بن حنبل، وذكرنا أنه لا يصح له نسبة هذا الاعتقاد للإمام أحمد، بل الحقيقة الجلية الواضحة أن هذا اعتقاده هو واعتقاد طائفة من المجسمة والكرامية وغيرهم.

ولما كان مرادنا الاختصار في هذا الباب في الطبعة الأولىٰ، ومجرد الإشارة. فقد تعلق بعض المعترضين بطريقتنا في إيراد بعض النصوص والاعتراضات وزعموا أننا ننسب لابن تيمية ما لا يقول به[1]، والحقيقة أننا ما نسبنا إليه إلا ما يقرره، وما زدناه هو تبرئة الإمام أحمد مما ينسبه إليه ابن تيمية.

---

(١) هذا مع أننا كنا قد أعدنا إيراد ذلك النص كاملا بطوله من غير اختصار ولا إيجاز شيء منه في الطبعة الأولىٰ في صفحة ١٣٤ وما بعدها، وقمنا بتحليله تحليلا كاملا، وبينا وجه فهمنا لما نسبناه إليه إجمالا في أول الكتاب. ولما كان دأب أتباع ابن تيمية الابتعاد عن الإنصاف، والتعلق بالشبهات ومحبة التشنيع لا غير، فقد غضوا الطرف عن الموضع الذي فصلنا فيه وبينا مرادنا بيانا كاملا، واكتفوا بالانتقاد علينا في محل الإجمال والإشكال. مع أن المنصف الذي يبغي العدل والحق يجب عليه الاعتماد علىٰ المبين لا الاكتفاء بالمجمل، وإن فرضنا أن المجمل فيه إشكال في نظرهم، فكان عليهم أيضا إبداء رأيهم في هذا الإشكال، وكان عليهم أيضا التصريح بأن هذا الإجمال قد تم حله بتفصيل كافٍ في موضع آخر من الكتاب نفسه. ولكنهم لم يفعلوا ذلك وهيهات لهم أن يعترفوا بأمر وهم أصلا لم يكن قصدهم الكشف عن الحق ولا بيان ما يقوله ابن تيمية، بل كان مرادهم فقط التشنيع علينا ولو بالباطل وصرف الناس عن الاهتمام بما بيناه وفصلناه مما لم يقم به أحد من قبلنا كما فعلنا. ونحن نحمد الله تعالىٰ أن الكتاب قد آتىٰ أكله، وأن

ولم يعجب ذلك المتعصبين لهذا الرجل، فقامت قيامتهم. وكنا قد وضحنا ذلك في بعض المنشورات علىٰ صفحات الإنترنت في وقته، ورددنا عليهم، وتمّ المراد وانكشف للناس تلبيسهم[1]. وسوف نعيد توضيح ذلك ونبين الشبهة التي تعلقوا بها في الرد علينا في محله.

وما نقوم به هنا هو التفصيل في هذا المطلب، وهو إثبات أن ابن تيمية يعتقد فعلاً أن لا موجود إلا متحيز أو قائم بمتحيز، ولا موجود إلا جسم أو قائم بجسم، وكل موجود قائم بذاته يجب أن يكون له حد ونهاية ينتهي عندها وجوده وبذلك يتميز عن غيره من الموجودات، وأن هذا الحكم عامٌّ في الواجب والممكنات لا يتخلف عنها شيء، وأن ذلك الحكم ينطبق علىٰ الله تعالىٰ في مذهب ابن تيمية.

وسوف نورد عشرات النصوص الدالة علىٰ ذلك، وكثير منها تصريح بما ذكرناه لا مجرد استنتاج، والمنصف إذا قرأ ما نورد هنا سيكتفي، ولن يتهافت إذا صدَقَ نفسَه، ولكنا نعرف أن المتعصب الذي شأنه العناد والمماحكة لن يوقفه شيء عن طبعه.

فلنشرع في إعادة توضيح الواضحات، وضم شواهد بل دلائل صريحة علىٰ ما قررناه بحيث لا نترك ما فيه مجال الاعتراض لمنصف بإذن الله تعالىٰ.

كثرة كثيرة لا تحصىٰ من الناس قد اهتموا به ولم تصرفهم عن ذلك محاولات يائسة من التيمية والوهابية، وتبين لهم حقيقة ابن تيمية، وقد اعترف لي بذلك المئات، وما يزالون. والحقيقة أن تأثير هذا الكتاب كان عظيماً في نفوسهم، لا يستطيع أحد إنكار ذلك واقعيا وإن أنكره بلسانه وعانده بجنانه.

(١) وسننشر ذلك ملحقا في آخر هذه الطبعة بإذن الله تعالىٰ.

قال ابن تيمية في الطبعة الأولىٰ من تأسيس التقديس (١/ ٩)[1]: "وقال الشيخ: قالت المثبتة: إنما أثبته هؤلاء المتفلسفة من موجودات ممكنة ليست أجساما ولا أعراضا قائمة بالأجسام، كالعقل والنفس والهيولىٰ والصورة التي يدعون أنها جواهر عقلية موجودة خارج الذهن **ليست أجساما ولا أعراضًا لأجسام**[2].

فإن أئمة أهل النظر يقولون: إن فساد هذا معلوم بالضرورة، كما ذكر ذلك أبو المعالي الجويني وأمثاله من أئمة النظر والكلام.

ومن لم يهتد لهذا كالشهرستاني والرازي والآمدي ونحوهم فهم ناظروا الفلاسفة مناظرة ضعيفة، ولم يثبتوا فساد أصولهم كما بين ذلك أئمة النظر الذين هم أجل منهم[3].

---

(١) وهذا النص غير موجود في الطبعة الثانية من كتاب بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية، الذي طبع في مجمع الملك فهد، بل كان موجودا في الطبعة الأولىٰ القديمة في مجلدين والتي لم تكن مشتملة علىٰ كامل الكتاب، ولكن الفقرة موجودة في مجموع الفتاوىٰ الكبرىٰ (٥/ ٢٩٥)، كما نبهنا في المقالات التي نشرناها في هذه المسألة قبل سنوات، وسنقوم بإلحاقها بإذن الله تعالىٰ في آخر هذه الطبعة. فتأمل.

(٢) ابن تيمية هنا يقارن بين من يسميهم أئمة النظر كالجويني وغيره ممن سيذكرهم بعدُ، وبين بعض العلماء كالرازي والآمدي والشهرستاني، وهو يرجح طريقة (أئمة أهل النظر) علىٰ الطريقة الأخرىٰ كما سترىٰ في طريقة مناظرة الفلاسفة في قولهم بإثبات موجودات ليست أجساما ولا قائمة بأجسام. أي إن الفلاسفة يثبتون هذا الجنس أعني ما ليس بجسم ولا قائم بجسم، واختلف الناس في معارضتهم ومناقشتهم، وابن تيمية يرجح طريقة أئمة أهل النظر علىٰ طريقة بعض العلماء كالرازي والآمدي والشهرستاني. وسيتضح بعدُ لم يرجح طريقتهم.

(٣) إذن أئمة أهل النظر قالوا للفلاسفة إن بطلان قسم لا جسم ولا قائم بجسم معلوم بالضرورة، ومثل عليهم بالجويني وأمثاله، وهؤلاء أئمة أهل النظر عند ابن تيمية، وأما الفريق الثاني كالرازي فلم يسلموا بطلان هذا القسم بالضرورة، بل احتاجوا للأدلة لبطلانه، إن أبطلوه.

ولا بدَّ من ملاحظة أن كلام من سماهم أئمة أهل النظر هنا في إبطال قسم ثالث يحتاج إلىٰ تفصيل.

وسلم هؤلاء[1] للفلاسفة مقدمات باطلة استزلوهم بها عن أشياء من الحق، بخلاف أئمة أهل النظر كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي وأبي الحسين البصري وأبي عبدالله بن الهيصم الكرامي وأبي الوفاء علي بن عقيل، ومن قبل هؤلاء مثل أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وأبي الحسن الأشعري والحسن بن يحيىٰ النوبختي، ومن قبل هؤلاء كأبي عبدالله محمد بن كرام وابن كلاب وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وأبي إسحاق النظام وأبي الهذيل العلاف وعمرو بن بحر الجاحظ وهشام الجواليقي وهشام بن الحكم، وحسين بن محمد النجار وضرار بن عمرو الكوفي وأبي عيسىٰ محمد بن عيسىٰ برغوث وحفص الفرد، وغير هؤلاء ممن لا يحصيهم إلا الله من أئمة أهل النظر والكلام.

فإن مناظرة هؤلاء[2] للمتفلسفة خير من مناظرة أولئك[3].

وهؤلاء وغيرهم لا يسلمون للفلاسفة إمكان وجود ممكن لا هو جسم ولا قائم بجسم، بل قد صرح أئمتهم بأن بطلان القسم الثالث معلوم بالضرورة[4].

فإن أمثال الجويني وغيره من أهل السنة من المتقدمين كانوا يبطلون قسما ثالثا ليس بجسم ولا قائم بجسم في الممكنات، لا في الموجودات مطلقاً، فإنهم أجمعين يقولون بأن الله تعالىٰ موجود وليس بجسم ولا قائم بجسم.

ولكن أمثال الكرامية والمجسمة عندما كانوا يبطلون القسم الثالث الذي ليس بجسم ولا قائم بجسم كانوا يتكلمون علىٰ الموجودات مطلقا، الممكنات والواجب، لأنهم يقولون إن الواجب جسم متحيز، ويتضمن ذلك قولهم ببطلان قسم ثالث في الممكنات بالطبع.

(١) أمثال الرازي والآمدي والشهرستاني.

(٢) يعني المتقدمين، من أئمة أهل النظر.

(٣) يريد بهم المتأخرين كالرازي والآمدي.

(٤) إلىٰ هذا الموضع كان أكثر كلامه علىٰ الممكنات، لا علىٰ الموجودات كلها أعني الواجب والممكنات. وسترىٰ بعد قليل كيف ينتقل من الكلام علىٰ مجرد الممكنات، إلىٰ الموجودات عموماً، أعني: ما يعمُّ الموجودات كلها واجبها وممكنها.

بل قد بين أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب إمام الصفاتية كأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي عبدالله بن مجاهد وغيرهم من انحصار الموجودات[1] في المباين والمحايث[2]، وأن قول من أثبت موجودا غير مباين ولا محايث معلوم الفساد بالضرورة[3]، مثل ما بين أولئك انحصار الممكنات في الأجسام وأعراضها وأبلغ[4].

وطوائف من النظار قالوا:

ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم إذا فسر الجسم بالمعنىٰ الاصطلاحي[5]،

---

(١) لاحظ أن كلامه الآن في وصف موقف العلماء فيما يتعلق بالموجودات عموما، لا الممكنات فقط.

(٢) لا يخفىٰ أن مَنْ حصر الموجودات في المباين والمحايث كابن كلاب لم يقل إن المباين مساوٍ للجسم ولم يقل إن المباين مساوٍ للمتحيز، بل أطلق المباين أعمَّ من أن يكون جسما أو قائما بنفسه مباينا لغيره بذاته. والمجسمة ممن حصروا الموجودات في المباين والمحايث حكموا بالتساوي بين الجسم (=المتحيز) والمباين، فكل مباين عندهم متحيز، ومباينته لغيره إنما حصلت لتحيزه، كما سترىٰ ذلك صريحا في كلام ابن تيمية في النصوص التي سننقلها بعدُ في هذا الفصل.

(٣) وهؤلاء عندما أطلقوا علىٰ الله تعالىٰ أنه مباين لم يلزم عندهم أن يكون متحيزا، ولا أن يكون جسماً أبداً كما صار بيناً. لأن المباينة لا يلزم أن تكون عندهم بالتحيز بل بالذات. وهذا هو المحل الذي يستغله ابن تيمية لإيهام الناس أن أكثر المتقدمين يقولون بالتحيز لأنهم يقولون بالمباينة، وقد تبين الآن فساد زعمه.

(٤) كلامه هنا يوضح سلامة توضيحنا لرأي ابن تيمية، فإنه يقارن ههنا بين مذهبين، **المذهب الأول**: من حصر الموجودات لا الممكنات فقط في المباين والمحايث، وقد ذكرنا أن المباين في عرفهم ليس مساويا للمتحيز ولا للجسم. **والمذهب الثاني**: قول من يحصر الممكنات في الجسم والقائم بالجسم، ومن المعلوم أن كل جسم فهو متحيز أي له قدر معين وحدّ.

(٥) هنا أدخل ابن تيمية فريقا آخر سماه طوائف من النظار! يقولون: ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم إذا فسر الجسم بالمعنىٰ الاصطلاحي، ومعلوم أن المراد بالمعنىٰ الاصطلاحي للجسم هو المتحيز، لا الثخين ولا الغليظ كما اقترحه بعض المعاندين.

لا اللغوي كما هو مستقر في فطر العامة، وهذا قول كثير من الفلاسفة أو أكثرهم[1].

وكذلك أيضـــا الأئمة الكبار كالإمام أحمد في رده علىٰ الجهمية وعبد العزيز المكي في رده علىٰ الجهمية وغيرهما بينوا أن ما ادعاه النفاة[2]: من إثبات قســـم

ولاحظ أن قول هؤلاء النظار عامٌّ في الموجودات لا في الممكنات فقط كما هو لفظ ابن تيمية، ومعلوم أن الـذين يقولون بـانحصـــار الموجودات (الممكنـات والواجـب) في المتحيزات هم المجسـمة، ولذلك وصـفهم بأنهم طائفة من النظار، ولم يعمم فيقول إنهم أئمة أهل النظر أو عموم النظار.

(١) الفلاسـفة القائلون بانحصـار الموجودات في الأجسـام بالمعنىٰ الاصـطلاحي أي المتحيزات هم الفلاسفة الماديون، وأكثر هؤلاء ملاحدة غير مؤمنين بالإله أو مشـــركون يثبتون التكثر في الآلهة. فإن كان ابن تيمية يرضىٰ أن يكون ضمّ أمثال هؤلاء لصفه مفيداً له في ترجيح التجسيم، فهذا شأنه!

(٢)لزيادة توضيح مراد ابن تيمية هنا، لمن يعسر عليه فهمه لتركيب ألفاظه وتداخلها، نقول:

إن النفاة في اصـطلاح ابن تيمية هم الذين يقولون إن الله تعالىٰ موجود ولكنه ليس جسـما بالمعنىٰ الاصطلاحي أي ليس متحيزاً أصلا، ولا هو أيضا قائما بجسم كما هو معلوم. فاحفظ هذا.

وأما القائلون بانحصار الموجودات في المباين والقائم في المباين، فقد اتضح كما سبق أنهم فريقان فيما يتعلق بالله تعالىٰ:

الفريق الأول: هم القائلون بتباين الله تعالىٰ عن خلقه، ولكنهم ينكرون كونه جسما، وينكرون كونه في جهة وأن له حيزاً.

والفريق الثاني: من القائلين بانحصـــار الموجودات في المباين والقائم في المباين يقولون: إن الله تعالىٰ جســـم متحيز لأنهم يريدون بالمباين ما هو مباين لكونه متحيزا بذاته، فمباينته لغيره إنما حصلت لكونه جسما متحيزاً.

فاشترك الفريق الأول من هؤلاء القائلين بالانحصار في المباين والقائم به مع الفريق الذي يسميهم ابن تيمية بالنفاة في القول بأن الله تعالىٰ ليس جســـما وليس متحيزا، والفرق يكاد يكون لفظيًا غير أصلي في إطلاقهم المباينة علىٰ الله تعالىٰ.

ويبدو ان متأخري المتكلمين لم يفضـــلوا اسـتعمال لفظ المباينة لما لاحظوه من الاشـتراك الذي أشرنا إليه فيه. فعزفوا عن استعماله، واكتفوا بإطلاق نفي الجسمية والتحيز عن الله تعالىٰ.

☜

ثالث ليس بمباين ولا محايث معلوم الفساد بصـريح العقل، وأن هذه من القضايا البينة التي يعلمها العقلاء بعقولهم[1].

ومن هذا التحليل نعرف لم قال القدماء من النظار بانحصار الموجودات في المباين والقائم به، من دون لزوم قولهم جميعـًا بأن المباين جسـم أو متحيز. فالمباينة للقائم بذاته أمر معلوم بالضـرورة، بغض النظر عن كون المباينة هذه مشـروطة بالجسـمية أو بالتحيز، فالقائم بذاته لا بد في ضـرورة العقل أن يكون مباينـًا لغيره، ولكن هل من ضـرورة العقل أنه إذا كان مباينا لغيره أن يكون جسـما أو متحيزاً؟! لا بالطبع، ولذلك نرىٰ المتأخرين من المتكلمين قد حققوا هذا المعنىٰ، وعزفوا عن استعمال اللفظ المشترك، أعني المباين، واكتفوا بإطلاق الحكم المتفق عليه، وهو المغايرة الثابتة للقائم بنفسه عن غيره، بمعنىٰ عدم حلوله فيه ولا ممازجته له ولا محايثته له، مع عدم كونه أصلا في جهة ولا له حدٌّ.

فالحكم المعلوم بالضرورة العقلية هو إذن: مطلق المباينة الحاصلة للقائم بنفسه من دون اشتراط ذلك بكونه جسما أو متحيزاً أو محدوداً او في جهة. وهو قدر معنوي اتفق عليه أئمة اهل السنة من المتقدمين والمتأخرين كما ترىٰ، خلافا للمجسمة والمشبهة.

(١) لما بينا أن ابن تيمية انتقل الآن للكلام في هذه المسألة بلحاظ أمرين: الأمر الأول تعميم القول في الموجودات، والثاني بلحاظ مفهوم الجسم بالمعنىٰ الاصطلاحي الذي هو مساوٍ للمتحيز. نعرف أنه يزعم أن الأئمة المذكورين في كلامه هذا، وهم الإمام أحمد بن حنبل، وعبد العزيز المكي، وغيرهم، إنما خالفوا من يسـميهم بالنفاة في إثبات قسـم ثالث ليس مباينا ولا محايثـًا في جميع الموجودات، وأنه إنما أراد بالمباين المتحيز، لأن هذا هو المعنىٰ الاصـطلاحي للجسـم محلّ كلامه الآن.

فالحاصل أنه أراد أن الإمام أحمد بن حنبل، خالف النفاة في قولهم بنفي التحيز والجسمية بالمعنىٰ الاصـطلاحي عن الله تعالىٰ، وخالفهم في إثبات موجود ليس جسـما ولا قائما بجسـم، سـواء في الممكنات أو في الواجب، لا في الممكنات فقط. فإن مخالفته لهم في الممكنات ليس هو محل النزاع هنا أصلا، ولا موضع التبديع والتجهيم، أعني: أنه لو كان النفاة قد قالوا: إن الله متحيز وأن مباينته للمخلوقات إنما ثبتت له لكونه متحيزا، ولكنهم أثبتوا أن بعض الممكنات ليس جسـما ولا متحيزا، فهل كان نزاع ابن تيمية معهم سيكون بهذه الدرجة التي نراها!؟

☜

فاتضح بهذا التقرير والتوضيح أن ابن تيمية يزعم بعبارته الأخيرة أن الإمام أحمد وعبد العزيز المكي، لما خالفا النفاة، خالفاهم في أمرين:

الأول: خالفاهم في أن المباينة بين الله تعالىٰ وبين مخلوقاته إنما ثبتت له لكونه متحيزاً، وهو المعنىٰ الاصطلاحي للجسم.

والأمر الثاني: خالفاهم في إثبات إمكان قسم ثالث من الموجودات مطلقا (في الواجب والممكن) بحيث لا يكون هذا الموجود مباينا (=متحيزا، جسما بالمعنىٰ الاصطلاحي) ولا قائما بالمتحيز أو المباين.

فاتضح بعد هذا التحليل صدق ما نسبناه لابن تيمية في الطبعة السابقة للكتاب بطريقة تامة.

واتضح أن ابن تيمية ينسب للإمام أحمد ان المباينة الثابتة لله تعالىٰ مشروطة بالتحيز، وهو عين ما يقرره ابن تيمية لنفسه مذهباً، كما سنراه بينا في هذا الفصل، وهو ما يحاول بكل طاقته أن يجر الإمام أحمد بن حنبل ليكون موافقا له عن طريق تأويل كلامه وإعادة تفسيره مرة بعد أخرىٰ. ونحن لا نسلم له ذلك.

وهذا ما قصدنا عندما اقتصرنا في الطبعة السابقة علىٰ القول:

[فقال في التأسيس (١/ ٩): "ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم"اهـ.

ونسب هذا القول إلىٰ الإمام أحمد!

وكلمته هذه عامة كما قلنا يريد بها المخلوقات والخالق]

فأردنا أن عبارة (ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم) هي في الحقيقة اعتقاد ابن تيمية، لا أحمد بن حنبل، وأن المباينة التي نسبها لأحمد بن حنبل وعبد العزيز المكي يزعم أنها مساوية أو متضمنة أو مشروطة بالتحيز الذي هو المعنىٰ الاصطلاحي للجسم. وأنه كما جاز لابن تيمية أن ينسب هذا الفهم للإمام أحمد بناء علىٰ فهمه لكلامه، وهذا مع سوء فهمه، وبطلان تخريجه لكلام الإمام أحمد، فيجوز لنا بالضرورة أن ننسب نحن هذا الاعتقاد لابن تيمية مع سلامة فهمنا له، وسداد توجيهنا لكلامه، وكثرة الشواهد الدالة علىٰ ذلك من نصوصه الأخرىٰ. كما أنه يجوز لنا أن ننفي ما نسبه ابن تيمية للإمام أحمد.

ويا ليت المدافعين عن ابن تيمية التفتوا إلىٰ كل هذه التدقيقات والتحقيقات وحاولوا فهم ما أشرنا إليه اختصارا، بدل أن يشغلوا أنفسهم بمجرد التشنيع والاتهام بالكذب والتلاعب وهو الأمر الذي برعوا فيه.

وإثبات لفظ الجسم ونفيه بدعة لم يتكلم به أحد من السلف والأئمة[1]، كما لم يثبتوا لفظ التحيز ولا نفوه[2]، ولا لفظ الجهة ولا نفوه[3]، ولكن أثبتوا الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة ونفوا مماثلة المخلوقات.

ومن نظر في كلام الناس في هذا الباب وجد عامة المشهورين بالعقل والعلم يصرحون بأن: إثبات وجود موجود لا محايث للآخر ولا مباين ونحو ذلك معلوم [الفساد][4] بصريح العقل وضرورته.

ومما يوضح الأمر في ذلك أن النفاة ليس لهم دليل واحد اتفقوا علىٰ مقدماته بل كان كل طائفة تقدح في دليل الأخرىٰ" الخ.

ومن تابع ما ذكرناه من تحليل كلامه في هذه الحواشي، عرف تماماً أن ابن تيمية:

ينسب للإمام أحمد ابن حنبل أنه أراد بالمباينة التي يثبتها المتقدمون لله تعالىٰ المباينة المشروطة بالتحيز، وهو المعنىٰ الاصطلاحي للجسم.

---

(١) حكمه ببدعية إطلاق لفظ الجسم مما يدل علىٰ أنه كان يتكلم علىٰ ما يتعلق في حق الله تعالىٰ، فهنا تظهر البدعة، فيبعد أن يكون الحكم بالبدعة متعلقاً بمن أطلق لفظ الجسم علىٰ المخلوقات والممكنات!

(٢) لاحظ أن ابن تيمية يقرر أن السلف لم يثبتوا (لفظَ) التحيز ولم ينفوه، وليس كلامه متعلقا بمعنىٰ لفظ التحيز، فهو يعتقد أن السلف قرروه وأثبتوه، أي في حق الله تعالىٰ، لا في المخلوق، كما هو ظاهر كلامه في هذا النص وفي غيره من النصوص التي أوردناها في هذا الكتاب. ويا ليته التزم منهج السلف علىٰ أقل تقدير في الألفاظ، ولكنه انحرف عنهم في اللفظ والمعنىٰ.

(٣) لاحظ أيضا أن ابن تيمة يتكلم هنا عن مجرد (لفظ) الجهة، لا معناها، فهو يقرر أن السلف لم يثبتوا لفظ الجهة ولا نفوه، أي في حق الله تعالىٰ، لا في المخلوقات. ولكنا نعلم أنه يزعم أن السلف أثبتوا معنىٰ الجهة والحد لله تعالىٰ، كما أثبتنا في هذا الكتاب. ويا ليته التزم علىٰ الأقل بما نسبه للسلف في جانب اللفظ علىٰ الأقل.

(٤) زيادة ضرورية لاستقامة المعنىٰ.

وعرف أيضـًا أن ابن تيمية يريد ترجيح قول من قال بانحصار الموجودات كلها (الواجب والممكنات) في الأجسـام بالمعنىٰ الاصـطلاحي (المتحيزات). وهو محل استشهادنا بهذا النص علىٰ أن جميع الموجودات إما أجسام (أي متحيزات) أو قائمة بأجسـام من الصـفات والأعراض. وهذا الحكم عنده ينطبق علىٰ الله تعالىٰ كما هو منطبق علىٰ الممكنات الموجودة، فالتحيز عنده شـرط من شـروط وجود القائم بنفسه، وشرط أيضا لمباينته لغيره، كما أن الحد شرط لذلك لأنه من لوازم التحيز الوجودية، لاستحالة وجود جسم لا نهاية له عند ابن تيمية.

ثم إنه قد وضـح بشـكل مفصـل معنىٰ هذه العبارة العامة فقال في [١/ ٩٣][1]: "ومعلوم أن كون الباري ليس جسـما ليس هو مما تعرفه الفطرة بالبديهة، ولا بمقدمات قريبة من الفطرة، ولا بمقدمات بينة في الفطرة، بل مقدمات فيها خفاء وطول، وليسـت مقدمات بينة ولا متفقا علىٰ قبولها بين العقلاء، بل كل طائفة من العقلاء، تبين أن من المقدمات التي نفت بها خصـومها ذلك ما هو فاسـد معلوم الفسـاد بالضـرورة عند التأمل وترك التقليد، وطوائف كثيرون من أهل الكلام يقـدحون في ذلـك كلـه ويقولون بـل قـامـت القواطع العقليـة علىٰ نقيض هـذا المطلوب، **وأن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسـما، وما لا يكون جسـما لا يكون معدوما، ومن المعلوم أن هذا أقرب إلىٰ الفطرة والعقول من الأول** "اهـ.

لاحظ أن العبارة المسودة في آخر كلامه، هكذا هي في المطبوع، ومن حقها أن تكون "لا يكون إلا معدوما" كما يناسب السياق وكما سوف ندلل عليه بعدُ[2]،

---

(١) انظر الطبعة الجديدة لبيان تلبيس الجهمية المطبوعة في مجمع الملك فهد، (١/ ٣٥٩).

(٢) كلمة (إلا) التي قـدرتها منذ أكثر من عشـرين سـنة تقديراً صـحيحا، أثبت محققو الكتاب قبل سـنوات قليلة أنها صـحيحة، وأنها سـقطت من النسـخة المطبوعة قديمـًا وهي النسخة التي كنت أعتمد عليها آنذاك. راجعها في النسخة المطبوعة في مجمع الملك فهد (١/ ٣٥٩). وهذا يدلّ علىٰ ☜

وعلىٰ كل حال فهو يقارن بين قولين.

القول الأول: قول من يقول إنَّ الباري عز وجل ليس جسما.

القول الثاني: قول من يقول إنه يجب أن يكون جسما، لأن كل موجود يجب أن يكون جسما. وما لا يكون جسما فهو يكون معدوما.

وابن تيمية كما تراه يرجح القول الثاني بأنه أقرب إلىٰ الفطرة والعقول.

ثم رجع ابن تيمية إلىٰ تأكيد هذا المعنىٰ في (ص١/ ٩٧)[1] فقال: "بل هذا القول الذي اتفق عليه العقلاء من أهل الإثبات والنفي، اتفقوا علىٰ أن الوهم والخيال لا يتصور موجودا إلا متحيزا، أو قائما بمتحيز وهو الجسم وصفاته.

ثم المثبتة قالوا: وهذا حق معلوم أيضا بالأدلة العقلية والشرعية، بل بالضرورة.

وقالت النفاة: إنه قد يعلم بنوع من دقيق النظر أن هذا باطل.

فالفريقان اتفقوا علىٰ أن الوهم والخيال يقبل قول المثبتة الذين ذكرتَ أنهم يصفونه بالأجزاء والأبعاض وتسميهم المجسمة، فهو يقبل مذهبهم لا نقيضه في الذات"اهـ.

وهذه العبارة من ابن تيمية تصريح واضح بأنه لا يوجد موجود مطلقا إلا أن يكون جسما، بل هو يتكلم عن الباري عز وجل فيقول إن الشرع والعقل والضرورة

حســن قراءتنا وفهمنا لكلام ابن تيمية أكثر مما يتوهمه أتباعه الذين لم يتنبه أحد منهم لذلك وهم الأولىٰ أن يقوموا به.

وبتتبع كلام ابن تيمية يلاحظ أن هذا التقدير صـحيح وأن لابن تيمية عبارات مشـابهة، مثل قوله في بيان تلبيس الجهمية ٣/ ٥٦٦: "ما لا تحس به الحواس الخمس **لا يكون إلا معدوما**"، وقوله في ٤/ ٥٠: "بأن ما لا يكون فوق شـيء أصـلا ولا في شـيء من جهاته السـت ولا داخل العالم ولا خارجه، ولا يشار إليه **لا يكون إلا معدوما**" وغيرها كثير.

(١) الطبعة الجديدة: (١/ ٣٦٤).

تثبت أن الله يجب أن يكون جسما، ولا تقبل نفي ذلك.

فابن تيمية يعتقد حقيقة أن الله جسم مجسم، بل لا يوجد موجود إلا أن يكون جسما، ومن ذلك الباري عز وجل.

وهو يصرح كما ترىٰ أن لوازم الجسمية التي منها الحيز ثابتة لكل ما ثبت أنه جسم ومن ذلك الباري عنده!!

ولاحظ أنه يتكلم علىٰ الموجودات مطلقا (أي الواجب والممكنات)، لا علىٰ الممكنات فقط من الموجودات كما افترض بعض السذج، فإن أكثر أهل الكلام لا يعارضون في أن الممكنات إما أجسام أو قائمة بأجسام كما يعلمه هو، وليست هذه المسألة بالتي تستحق النزاع العظيم والتنكيل والتنبيه منه، تأمل قوله: "اتفقوا علىٰ أن الوهم والخيال **لا يَتَصوَّر موجودًا إلا مُتَحيزًا**، أو قائما بمتحيز، وهو الجسم وصفاته.

ثم المثبتة قالوا: وهذا حق معلوم أيضا بالأدلة العقلية والشرعية، بل بالضرورة"اهـ، فهو يطلق القول علىٰ كل موجود أنه إما متحيز أو قائم بمتحيز وهو الجسم وصفاته، وأن هذا المذهب هو الحق المعلوم بالأدلة العقلية كما تراه هنا، والشرعية كما يصرح في مواطن أخرىٰ، ولا يريد بالأدلة العقلية النظرية فقط بالضرورة أيضا.

فهذه هي المقدمة وهي المسألة الأولىٰ التي تثبت بشكل عام أن ابن تيمية يعتقد أن كل موجود سواء كان واجبا أم جائزا أي خالقا أو مخلوقا، فيجب أن يكون جسما. وسوف نأتي لتفصيل مذهبه في هذه الصفة وهي مطلق الجسمية فيما يتعلق

بالباري وحده زيادة علىٰ ذلك فيما يأتي[1].

(١) لقد أحببت أن أبقي ما كان في الطبعة الأولىٰ من الكاشف علىٰ وضعه، وما فعلته أنني أوردت النص كاملا في هذا الموضع مع أنني كنت قد أوردته في الطبعة الأولىٰ في ص١٣٤ وما بعدها كاملا مع التحليل، وأعدنا هنا تحليله وتوجيه كيفية فهمنا له.

وقد قمنا بعقد بحث كامل -وهو ما يتلو بعدُ- لإثبات المعنىٰ الذي نسبناه لابن تيمية، وأوردنا نصوصا عديدة تدل دلالة قاطعة علىٰ ما ذكرناه.

المعنى الاصطلاحي واللغوي للجسم

نورد هنا بعض ما قيل في معنىٰ الجسم بإيجازٍ تمهيداً، وإن كنا سنبينه مرة أخرىٰ في موضع قادم.

قال ابن تيمية: "ولا ريب أن جماهير العقلاء علىٰ اثبات الفرق بين البدن والروح التي تفارق.

والجمهور يسمون ذلك روحًا، وهذا جسمًا.

لكن لفظ الجسمِ في اللغة، ليس هو الجسم في اصطلاح المتكلمين، بل الجسم هو الجسد كما تقدم، وهو الجسم الغليظ، أو غلظه، والروح ليست مثل البدن في الغلظ والكثافة؛ ولذلك لا تسمىٰ جسمًا، فمن جعل الملائكة والأرواح ونحو ذلك ليست أجساماً بالمعنىٰ اللغوي فقد أصاب في ذلك، وربّ العالمين أولىٰ ألا يكون جسمًا، فإنه من المشهور في اللغة الفرق بين الأرواح والأجسام.

وأما أهل الاصطلاح من المتكلمين والمتفلسفة، فيجعلون مسمىٰ الجسم أعمَّ من ذلك وهو: ما أمكنت الإشارة الحسية إليه، وما قيل: إنه هنا وهناك، وما قبل الأبعاد الثلاثة، ونحو ذلك، وكذلك المتحيز في اصطلاح هؤلاء هو الجسم، ويدخل فيه الجوهر الفرد عند من أثبته وقد تقدم معنىٰ الجسم في اللغة[1]".

وذكر قريبًا من هذا الكلام في كتاب الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٢/ ٥٦٠)، وزاد هناك أن من معاني الجسم اللغوية القائم بنفسه، والكثيف مقابل اللطيف جوهر ليس بجسم. ثم قال: "وإن عنيتم بالجسم القائم بنفسه أو المشار إليه لم يمتنع عندكم أن يكون جسمًا، فإنكم سميتموه جوهرًا وعنيتم القائم بنفسه.

---

(١) تفسير سورة الإخلاص، مجموع الفتاوي لابن تيمية، (١٧/ ٣٤٢).

فإن قام الدليل علىٰ أن كل قائم بنفسه يشار إليه كان أيضا مشارا إليه.

وإن قام دليل علىٰ أنه قائم بنفسه لا يشار إليه كان جوهرًا وجسمًا عند من يفسر الجسم بالقائم بنفسه، ومن فسره بالمشار إليه لم يسمَّ عنده جسمًا، فتبين أنه علىٰ أصلكم لا يمتنع أن يسمىٰ جسمًا، مع تسميتكم له جوهرًا إلا إذا ثبت أن من الموجودات ما هو جوهر قائم بنفسه لا يشار إليه، وهذا لم يقيموا عليه دليلا وليس هذا قول أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارىٰ، وإنما هو قول طائفة من الفلاسفة وقليل من أهل الملل وافقوهم.

ثم يقال لكم أنتم قلتم إنه حي ناطق وله حياة ونطق بل زدتم علىٰ ذلك حتىٰ جعلتموه أقانيم ثلاثة ومعلوم أن الحياة والنطق لا تعقل إلا صفة قائمة بموصوف ولا يعلم موصوف بالحياة والنطق إلا ما هو مشار إليه بل ما هو جسم كالإنسان.

فإن جاز لكم أن تثبتوا هذه الأعراض في غير جسم جاز لغيركم أن يثبت المجيء واليد ونحو ذلك لغير الجسم.

وإن قلتم: هذا لا يعقل إلا لجسم، قيل لكم: وذلك لا يعقل إلا لجسم».

وذكر معاني أخرىٰ يطلق عليها الجسم، فقال في درء التعارض (١/ ١١٩): "بل أين في القرآن أن الجسم الاصطلاحي مركب من الجواهر الفردة التي لا تقبل الانقسام أو من المادة والصورة وأن كل جسم فهو منقسم ليس بواحد؟ بل أين في القرآن أو لغة العرب أو أحد من الأمم أن كل ما يشار إليه أو كل ما له مقدار فهو جسم؟ وأن كل ما شاركه في ذلك فهو مثلٌ له في الحقيقة؟

ولفظ الجسم في القرآن مذكور في قوله تعالىٰ ﴿وَزَادَهُۥ بَسۡطَةً فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[البقرة:٢٤٧] وفي قوله﴿وَإِذَا رَأَيۡتَهُمۡ تُعۡجِبُكَ أَجۡسَامُهُمۡ﴾[المنافقون:٤].

وقد قال أهل اللغة: إن الجسم هو البدن قال الجوهري في صحاحه: قال أبو زيد: الجسم الجسد وكذلك الجسمان والجثمان قال: وقال الأصمعي: الجسم والجسمان: الجسد.

ومعلوم أن أهل الاصطلاح نقلوا لفظ الجسم من هذا المعنىٰ الخاصِّ إلىٰ ما هو أعمّ منه، فسمَّوا الهواء ولهيب النار، وغير ذلك جسمًا، وهذا لا تسميه العرب جسمًا، كما لا تسميه جسدا ولا بدنا.

ثم قد يراد بالجسم نفس الجسد القائم بنفسه وقد يراد به غلظه كما يقال لهذا الثوب: جسم.

وكذلك أهل العرف الاصطلاحي يريدون بالجسم تارة هذا وتارة هذا، ويفرقون بين الجسم التعليمي المجرد عن المحل الذي يسمّىٰ المادة والهيولىٰ وبين الجسم الطبيعي الموجود، وهذا مبسوط في موضع آخر".

وقال ابن تيمية في رده علىٰ تأسيس التقديس (٤/ ٦١٦):" وأما هنا فإن كون الحي القادر لا يكون إلا بائنًا عن غيره بالجهة له حدٌّ يتميز به عن غيره، وهو معنىٰ كونه جسمًا عنده، وهذا المعنىٰ ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها وإن تنوعت ألفاظهم فيه فكلها متوافقة متطابقة".

فالجسم كما حرره الرازي يستلزم إثبات الحد والجهة والحيز، وهذا هو المعنىٰ الاصطلاحي الأهم والأشهر للجسم الذي دارت عليه الخلافات، **والذي يزعم ابن تيمية أنّ سلف الأمة وأئمتها وإن تنوعت ألفاظهم فيه فكلها متوافقة متطابقة علىٰ إثباته.**

وذكر ابن تيمية ما ترجع إليه تعريفات الجسم عند المتكلمين فقال في رده علىٰ تأسيس التقديس للإمام الرازي (٥/ ٣٣٥) وذلك بعدما ذكر أقوال الفرق والمذاهب في الجسم نقلا عن الإمام الأشعري: "فهذه الأقوال ترجع إلىٰ أقوال:

أحدها: أنه المحتمل للصفات والأعراض وإن لم يكن مؤلفا.

والثاني: أنه ما يدخله التأليف من الأجزاء، وهو يُسمي الواحد جسمًا حال تركيبه أو لا يكون جسمًا إلا الجزآن أو الستة أو الثمانية أو الستة والثلاثون، ولا يحصر ذلك بعدد علىٰ الأقوال الستة.

والثالث: أنه الطويل العريض العميق وإن لم يكن مؤلفًا من الأجزاء، أو لم يكن مؤلفًا من الأجزاء المحصورة كما يقوله النظام والفلاسفة، وهو قول الشهرستاني وغيره.

والرابع: أنه المؤلّف من الأعراض.

والخامس: أنه الموجود أو أنه المكان.

والسادس: أنه الموجود أو أنه القائم بنفسه، وهو[1] مع حكاية هذا عن هشام قد ذكر عنه أنه قال إن الله تعالىٰ جسم محدود عريض طويل عميق، طوله مثل عرضه، وعرضُه مثل عمقه نور ساطع له قدر من الأقدار، بمعنىٰ أن له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه في مكان دون مكان، كالسبيكة الصافية تتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون وطعم ورائحة ومجسة لونه هو طعمه وهو رائحته وهو مجسته، وهو نفسه لون، ولم يعين لونا ولا طعماً هو غيره، وأنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد.

قال: وحُكي عنه أنه قال: هو جسم لا كالأجسام، ومعنىٰ أنه شيء: موجود...الخ".

ثم قال ابن تيمية (٥/ ٣٤٠): "فقد ذكر عن المجسمة قولين:

أحدهما: أنه لا يوصف بالطول والعرض والعمق، وذكر هؤلاء ثلاثة أقوال:

أحدها: أن معنىٰ ذلك أنه موجود، ولا يثبتون الباري تعالىٰ ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاض متلاصقة، ويزعمون أن الله سبحانه وتعالىٰ مستوٍ علىٰ العرش بلا كيف.

والقول الثاني: أنه جسم، وأنكروا أن يكون يوصف بالكيفيات الخمس أو بشيء مما وصفه به هشام، غير أنه علىٰ العرش مماس له دون ما سواه.

وهذان القولان يشبهان القول الذي ذكره الرازي عن قدماء الكرامية.

والقول الثالث: إثبات أن الباري تعالىٰ متلوِّن، ومنع أن يكون ذا طعم أو لون أو رائحة أو طويل أو عريض أو عميق، لكنه متحرك.

والقول الثاني الذي ذكره عن المجسمة أنه طويل عريض عميق، وأن هؤلاء يقولون معنىٰ الجسم: أنه الموجود القائم بنفسه، وأنه مع ذلك الطويل العريض العميق الموصوف بالحركة

---

(١) أي الأشعريّ.

والسكون وما لم يكن كذلك دخل في حد التلاشي، فقولهم هو: الموجود القائم بنفسه، لا ينافي عندهم قولهم: هو الطويل العريض العميق الموصوف بالحركة والسكون، لأنه **عندهم لا موجود قائم بنفسه إلا كذلك**، وهذا قول أئمة المجسمة وجمهورهم كهشام وغيره، وهو أيضاً قول طوائف من الكرامية، لكن هشام وأصحابه لا يثبتون للجسم صفة غير نفسه، ولهذا يقول لا موجود إلا الجسم، ولهذا لا يقول إن صفته غيره، وأما الكرامية فنقل عنهم أنهم يقولون إن صفته غيره".

تأمل هنا كيف يقرر ابن تيمية قول هشام المجسم بأنه يعتقد أن كل موجود فهو جسم، ولا يثبت شيئا آخر هو ما يقوم بالجسم، لأنه يعتقد أن صفة الجسم ليست غيره، وذلك بخلاف الكرامية الذين يثبتون صفة للجسم هي غير الجسم، ولذلك يقول هؤلاء: ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم، خلافا للمجسمة من النوع الأول الذين يحصرون الموجودات بالأجسام فقط. وبهذا نعرف أصل المذهب الذي أخذ منه ابن تيمية القول بأنه ما من موجود إلا جسم أو قائم بجسم، بالمعنىٰ الاصطلاحي للجسم.

يفهم مما مضىٰ الفرق بين معنىٰ الجسم اللغوي والاصطلاحي عند ابن تيمية، وخلاصته:

أولا: الجسم بالمعنىٰ اللغوي بحسب كلام ابن تيمية:

١ -الجسم: الجسد وهو الجسم الغليظ.

٢ -الجسم: الغِلَظ.

٣-الجسم: الكثيف.

٤ -البدن.

٥ - القائم بنفسه.

٦ -قوله بأن الجسم ما كان متفرقا أو ما جاز تفريقه. وقد ذكرنا بعض شواهد هذا المعنىٰ في هذا الكتاب.

ثانيًا: الجسم بالمعنىٰ الاصطلاحي له معانٍ:

١ -ما أمكنت الإشارة الحسية إليه.

٢ -ما قيل إنه هنا أو هناك.

٣-ما قبل الأبعاد الثلاثة.

٤ -المتحيز.

٥ -ما كان بائنًا عن غيره بالجهة له حدٌّ يتميز به عن غيره.

٦ -ما يدخله التأليف من الأجزاء.

٧-القائم بنفسه. (وقولهم بأنّ الجسم هو القائم بنفسه لا ينافي عندهم قولهم: هو الطويل العريض العميق الموصوف بالحركة والسكون، لأنه عندهم لا موجود قائم بنفسه إلا كذلك) ونحو ذلك.

والجامع المشترك بينها أنّ الجسم متحيز مباين لغيره بالجهة والإشارة الحسية.

ولنشرع الآن في إثبات قول ابن تيمية بأن كل موجود (عام في الواجب والممكن) إما جسم (متحيز) وإما قائم بجسم، وما لا يكون كذلك فهو معدوم لا يمكن وجوده، وذلك بإيراد نصوص كافية على كل جزء من أجزاء هذه القضية المهمة التي دارت حولها نزاعات.

لا يعقل موجود قائم بنفسه إلا ذو ثلاثة أبعاد

قال ابن تيمية في درء التعارض (١ / ٢٨٣): "والذين قالوا إنه جسم نوعان:

أحدهما -وهو قول علمائهم-: **إنه جسم لا كالأجسام**، كما يقال ذات لا كالذوات، وموصوف لا كالموصوفات، وقائم بنفسه لا كالقائمات، وشيء لا كالأشياء، فهؤلاء يقولون هو في حقيقته ليس مماثلًا لغيره بوجه من الوجوه، **لكن هذا إثبات أن له قدرًا يتميز به**، كما إذا قلنا موصوف، فهو إثبات حقيقة يتميز بها، **وهذا من لوازم كل موجود**، ولهذا يقولون: نعني بأنه جسم، أنه قائم بنفسه، ونحو ذلك مع قولهم: **إنه ذو الأبعاد الثلاثة، لأنهم يقولون: لا يعقل موجود قائم بنفسه إلا هكذا**.... والأجسام هي الذوات، وهي الموصوفات، وهؤلاء يقولون: إن حقيقته مخالفة سائر الحقائق، فيمتنع عليه أن يجوز عليه ما يجوز عليها، من عدم أو فناء أو تفرق، أو تبعيض ونحو ذلك".

فالذين يقولون إن معنىٰ الجسم هو الموجود، يريدون به أنه ذو ثلاثة أبعاد أيضا، لا مجرد معنىٰ الموجود، لأنه من البين لغة أن الموجود لم توضع لغة ولا اصطلاحا لمعنىٰ الجسم، إلا أن من يقول: إن كل موجود قائم بنفسه لا بد أن يكون جسمًا، كما يقول هؤلاء المجسمة، لا بد أن يقول بالتساوق بين الموجود القائم بنفسه وبين الجسم. فتبين بذلك أن من يزعم أن هؤلاء يطلقون الجسم يريدون به مجرد الموجود، وبالتالي فهم ليسوا مجسمة في الحقيقة، فزعمه باطل وما وراءه إلا المراوغة أو الجهل. وقد أشار لذلك المسلك من المراوغة بعض الأئمة المتقدمين، فقال الإمام الشهرستاني في (**نهاية الإقدام**) فقال في نهاية القاعدة الرابعة (ص٧٣):

"وقد تخطىٰ بعض الكرامية إلىٰ إثبات الجسمية، فقال: أعني بها القيام بالنفس، **وذلك تلبيس علىٰ العقلاء!** وإلا فمذهب أستاذهم مع اعتقاد كونه محلاً للحوادث، قائلاً بالأصوات، مستويًا علىٰ العرش استقراراً مختصـاً، بجهة فوق مكاناً واستعلاءً، **فليس ينجيه من هذه المخازي تزويراتُ ابن هيصم**، فليس يريد بالجسمية القائم بالنفس، ولا بالجهة الفوقية علاءً، ولا بالاستواء استيلاءً، وإنما هو إصلاح مذهب لا يقبل الإصلاح، وإبرام معتقد لا يقبل

الإبرام والإحكام، وكيف استوىٰ الظل والعود اعوج، وكيف استوىٰ المذهب وصاحب المقالة أهوج".

وعودة إلىٰ تحليل كلام ابن تيمية السابق: تأمل قوله الذي ينقله عنهم ويؤيده في غير موضع أنه لا يمكن وجود موجود (أي: واجب أو ممكن) قائم بنفسه إلا هكذا! و(هكذا) إشارة إلىٰ أنه: **ذو أبعاد ثلاثة، أي: متحيز**، وهو أصل معنىٰ الجسم المختلف فيه مع ابن تيمية وغيره. وهو غالبا ما يراد بالمعنىٰ الاصطلاحي للجسم.

ثم قال (١ / ٢٨٤): "أما النوع الثاني: وهم الغالبية الذين يحكىٰ عنهم أنهم قالوا: هو لحم وعظم ونحو ذلك. فهؤلاء وإن كان قولهم فاسدًا ظاهر الفساد: إذ لو كان لحمًا وعظمًا، كما يعقل لجاز عليه ما يجوز علىٰ اللحوم والعظام، وهذا من تحصيل التمثيل الذي نفاه الله عن نفسه... إلىٰ أن قال ... **فمن قال بالتشبيه المتضمن هذا التجسيم فإنه يجعله من جنس غيره من الأجسام، لكنه أكبر مقدارًا، وهذا باطل ظاهر البطلان شرعًا وعقلًا. وهؤلاء هم «المشبهة» الذين ذمهم السلف**".

وهذا ليس نفيا لأصل المقدار، ولكنه نفي للمقدار المبني علىٰ التماثل المستلزم أن يكون من جنس غيره، وليس نفيا مطلقـًا للمقدار، فالنفي هنا متعلق بنفي الجسم الخاصّ المذكور وهو: اللحم والعظم، المستلزم للمقدار الذي يستلزم أيضا أي نحو آخر من التجسيم من غير لحم وعظم.

ثم قال (١ / ٢٨٦): "وأما إن أراد بلفظ «الأجزاء والأبعاض» ما يريده المتكلمون بلفظ الجسم والتركيب -وهو الذي أراده- فإن الجسم كل جسم عندهم له أبعاض وأجزاء: إما بالفعل علىٰ قول من يثبت الجوهر الفرد، وإما بالإمكان علىٰ قول من ينفيه.

فيقال له: هذا المعنىٰ هو كما يريد الفلاسفة، والمعتزلة، بلفظ الأجزاء الصفات القائمة به، ويقولون: ليس فيه أجزاء حدّ، ولا أجزاء كمّ. وعندهم أن الأنواع مركبة من الجنس، وهو: جزؤها العام، والفصل، وهو: جزؤها الخاص، **فإن أردت هذا المعنىٰ، فلا ريب أن الحنابلة هم**

من **مثبتة الـ صفات**، وهم متفقون علىٰ أن له علمًا وقدرة وحياة، فهذا النزاع الموجود فيهم هو الموجود في سائر الصفاتية" انتهىٰ.

فمعنىٰ التجسـيم هنا هو إثبات الأجزاء والأبعاض، وهو مما يدور حوله الخلاف كما هو واضح، يقول إنه ثابت، فالحنابلة يثبتونه، ولكن بعد أن يحاول تأويله وصرف الذهن عن حقيقة المراد منه إلىٰ بعض التخييلات، ليجعل الناظر مختلًا في توازنه عندما يحاول معرفة حقيقة مذهب هؤلاء.

ولذلك أدخل في ضـمن كلامه بيان مذهب المتكلمين والفلاسـفة. يريد أن الحنابلة في إثباتهم هذا لا يخالفون سـائر الصـفاتية في إثبات الصـفات كالعلم والحياة والقدرة، ونحن نعلم أن الصـفات التي يسـميها خبرية ليس بالضـرورة أن تكون معاني مثل: القدرة والعلم، بل قد تكون من نحو الأجزاء والأبعاض، ولذلك يسـميها ابن تيمية صـفاتِ أعيان (جمع عين) كاليد والوجه والعين، والعين ما يقوم بنفسه أي ما ليس بمعنىٰ، هو محلّ النزاع بالتحديد.

فهذا اعتراف منه **بإثبات الأجزاء والأبعاض**، وهو من أصول النزاع في معنىٰ الجسمية.

وقال في الرد علىٰ تأسـيس التقديس (٥/ ٣٦١): "وإذا كان كذلك عُلِم أن الذين قالوا: **إنه جسم وأن معنىٰ ذلك أنه موجود قائم بنفسه، وأنه لا يعقل قائم بنفسه إلا الجسم**، لهم قولان:

-منهم من يقول إنه مع ذلك طويل عريض عميق.

-ومنهم من يقول ليس بذي أجزاء وأبعاض، وأن هذا مما ينازعون فيه موافقيهم علىٰ أنه جسم".

هؤلاء إذن يفسـرون الجسـم بأنه الموجود القائم بنفسـه كما ألمحنا من قبل، وينفون وجود موجود قائم بنفسـه إلا إذا كان جسـمًا، وهذا القدر يوافقهم عليه ابن تيمية، ثم لنتأمل قليلا في تفريقه بين الفريقين المنطويين تحت هذا المذهب، وذلك حسـب كلام ابن تيمية. فالفريق الأول يقول إنه مع كونه جسـمًا فهو طويل عريض عميق، أي ذو أبعاد ثلاثة، وهو المعنىٰ المتنازع عليه أصـلاً الذي يدعي أتباعه أنه ينفيه، والفريق الثاني يقول إنه ليس بذي أجزاء

وأبعاض! وقد يستغرب المرء عندما يرىٰ ابن تيمية وضع الفريق الثاني مقابل الفريق الأول، وكلاهما يقول بالجسمية، فالفريق الثاني ينفي الأجزاء، والأول يثبت الأبعاد، فهل الفريق الثاني ينفي الأجزاء مع نفيه الأبعاد، أم ينفيها مع إثباته الأبعاد، فيكون الفارق بينه وبين الأول أن الأول لا يثبت الأجزاء، أم إن المفهوم هو العكس، أي إن الفريق الأول يثبت الأبعاد الثلاثة ويقول بالأجزاء، ففارقه الثاني فقال مع إثبات الأبعاد: لا أجزاء له.

الظاهر أن كلّ مَنْ يُثبت الجسميةَ، يثبت الأبعادَ بالضرورة، إلا إذا كان إثباته للجسمية إثباتا لفظيا فقط، لا حاصل وراءه، كمن يقول: الجسم هو الموجود مطلقًا. فإنْ كان ينفي الأبعاد، فمن الضروري أن ينفي الأجزاء أيضًا، ونفيُ الأجزاء هنا لا بد أن يكون نفيًا للأجزاء الفعلية والوهمية.

أما من يثبت الجسمية، إن أثبتها علىٰ حقيقتها، أي التي لا تنفك عن الأبعاد الثلاثة، فيلزم عنده أن يكون له أجزاء وهمية بالضرورة، وعندئذ فقد يُتَصَوَّرُ من فريقٍ منهما أن يقول لخفة نفسه وطغيان وهمه علىٰ عقله: إن التجزئة قد تكون فعلية لا مجرد تجزئة وهمية، وحينئذ يكون الفريق الأول المذكور في كلام ابن تيمية مثبتًا للأجزاء الفعلية، بخلاف الثاني مع اتفاقهما علىٰ إثبات الأبعاد والأجزاء الوهمية اللازمة للأبعاد لزومًا ضروريًا.

وهذه الاحتمالات في تفسير كلام الرجل إنما نشأت لأنه لم يذكر تقسيمًا واضحًا كعادته، ولكنه ذكر في القسم الأول فريقًا يثبت الأبعاد، وفي القسم الثاني كان من حقه أن يقول إنه ينفي الأبعاد، بحسب ظاهر كلامه وقسمته، ولكن إن نفىٰ الفريق الثاني الأبعاد فقد عاد تجسيمه لفظيًا، ولذلك إن كان مجسمًا حقيقة فإنه لا يمكن أن ينفيها، بل يمكن أن ينفي لازمها وهو التجزئة الفعلية، وهذا هو الذي يكشف سرّ وضع ابن تيمية الفريق الثاني مقابلا للأول.

ومن المعلوم أن ابن تيمية مع إثباته الأجزاء الوهمية إلا أنه ينفي إمكان التجزئة الفعلية؛ فلينظر وليتأمل فيما قررناه.

وربما الأظهر أن يُفْهَم مِنْ جَعْلِه مَنْ ينفي الأجزاء في مقابل مَنْ يثبت الأبعاد، أنّ الأجزاء تستلزم الامتداد في الأبعاد عندهم، فيكون الفريق الأول ممن يثبتون أن الامتداد يستلزم إثباتهم

للأجزاء، والفريق الثاني يثبت الامتداد وينفي الأجزاء الفعلية، وإلا فالوهمية لازمة على هذا القول.

ومما له علاقة بهذا المعنى، ما قاله في بيان تلبيسه (١/ ٣٧٤-٣٧٥): «...بل نقول: كما يُعلَم الفرق في صفاتنا بين العلم والقدرة وبين الوجه واليد ونحوهما- فإنّ الحقائق لا تختلف شاهداً ولا غائبًا كما يفرق في حقنا بين العلم والقدرة والسمع والبصر، فلكل صفة من هذه خاصة ليست للأخرى - **كذلك هذه العقيدة في حق الله، وإن قيل إن ذلك يقتضي التكثر والتعدد.**

وكذلك نفرّق بين الوجه واليد والعين وبين العلم والقدرة ونحو ذلك **وإنْ قيل هذا يقتضي التجسيم والتركيب والتأليف** ونحو ذلك، فسيأتي الكلام المفصل على هذا في موضعه إن شاء الله، لكن عَلِمنا أن ذاته ليست مثل ذوات المخلوقين، وعَلِمنا أن **هذه الا صفات جميعَها ما يفهم أنه عين يقوم بغيره**[1]، **وما يفهم منه أنه معنى قائمٌ بغيره**، نعلم أن جميع صفات الرب ليست كصفات المخلوقين، فإن الشرع والعقل قد نفى المماثلة.

والشرع والعقل يثبتان أصل الصفات كما يثبتان الذات، فإن إثباتَ ذات لا تقوم بنفسها ممتنع في العقل، **وإثباتُ قائم بنفسه يمتنع وصفه بهذه الصفات ممتنع في العقل، بل العقل يوجب أن الذات القائمة بنفسها لا تكون إلا بمثل هذه الصفات**».

فهذا فيه إثبات أن الفارق بين اليد في الشاهد وبين العلم، من حيث إن اليد عضو وعين وهو ما يساوي مفهوم الأجزاء والأبعاض، والعلم معنى قائم بالذات، هو عين الفارق بين علم الله تعالى ويده، أي إن علم الله تعالى معنى قائم بذاته، ويده ونحوها أعيان وأجزاء وأبعاض، وإن كان هذا في عرف المخالفين للمجسمة

---

١ -هكذا في المطبوع، وفي هامشه: (في ك: يقوم به)، ولعلها الصواب.

يستلزم التكثر والتجسيم والتركيب أي التركب في الذات الإلهية، فابن تيمية ومن معه لا يعترض على التزام هذا ولا يضيره ذلك، لأنه يقول في كتبه لازم الحق حقٌّ!

وقوله: "**وعَلِمنا أن هذه الصفات جميعَها ما يفهم أنه عين يقوم بغيره**[1]، **وما يفهم منه أنه معنىً قائمٌ بغيره**"، **اعتراف** بأن صفات الله تعالىٰ وتنزه عما يقول هؤلاء نوعان:

الأول: صفات هي معانٍ.

والثاني: صفات هي أبعاض وأجزاء وأبعاض أي تقوم بنفسها لا بالاستقلال عنه تعالىٰ بل من حيث هي أبعاض وأجزاء.

وقوله: "**وإثباتُ قائم بنفسه يمتنع وصفه بهذه الصفات ممتنع في العقل، بل العقل يوجب أن الذات القائمة بنفسها لا تكون إلا بمثل هذه الصفات**"، يعني أن **العقل في عرفهم** ومذهبهم يحكم بأن الذات القائمة بنفسها لا يمكن أن تكون إلا جسما مركبا متحيزا ذا امتداد. ونتساءل بعد ذلك هل يريد أتباعه أدلة وشواهد أكثر مما نورده ليعرفوا أنه يقول بهذه الأقوال، وهل هم فعلا يصدقون أنه يقول هذا الكلام كله من غير أن يعتقد به، وأنه لا يقول به فعلا إلا حكاية عن الآخرين!

بطلان موجود قائم بنفسه لا داخل العالم ولا خارجه ولا في جهة ولا متحيز:

يقرر ابن تيمية أن كل موجود فيجب أن يكون إما داخل العالم، أو خارج العالم في جهة منه، أما نفي ذلك كله عنه، فهو في مذهبه يستلزم إبطال وجوده، ومساوٍ للقول بنفيه. ويقرر ابن تيمية هذا المفهوم في غير موضع من كتبه، ونورد هنا بعض ما ذكره في هذا المقام.

١-قال في كتاب بيان تلبيس الجهمية (٣/٥٠٧) من الطبعة الجديدة للكتاب: "الوجه الثالث عشر: وهو أنك وسائر الصفاتية تثبتون رؤية الرب بالأبصار كما تواترت بذلك النصوص عن النبي صلىٰ الله عليه وسلم، ثم إنك وطائفة معك تقولون: إنه يرىٰ لا في جهة ولا

---

١ -هكذا في المطبوع، وفي هامشه: (في ك: يقوم به)، ولعلها الصواب.

مقابلاً للرائي ولا فوقه ولا في شيء من جهاته الست، **وجمهورُ عقلاء بني آدم من مثبتة الصفاتية ونفاتها يقولون: إن فســاد هذا معلوم بالبديهة والحسّ**، ومن المعلوم **أن كونه فوق العرش غير منقسم ولا حقير، أظهر للعقل من كونه مرئيًا بالأبصار لا في شيء من الجهات الست**؛ فإن هذا مبني على أصلين كلاهما **تدفعه بديهة العقل والفطرة**:

أحدهما: **إثبات موجود لا في شــيء من الجهات ولا داخل العالم ولا خارجه**، ولهذا كان عامة سليمي الفطرة على إنكار ذلك.

والثاني: إثبات رؤية هذا بالأبصار".

فالقول بوجود موجود مطلقـًا، لا في شــيء من الجهات، ولا داخل العالم ولا خارجه، محال عقلا ونقلاً عند ابن تيمية. ومن الواضح أن هذا يعم الوجود الواجب والجائز.

فإثبات رؤية الله تعالى لا في جهة كما يزعم ابن تيمية أمر معلوم فســاده بالضـرورة، وكذلك إثبات موجود لا في جهة من الجهات الســت أمر مرفوض عند العقل بحســب زعم ابن تيمية. ولا يقولنَّ واحدٌ أن هذا مما ينقله ابن تيمة عن غيره فقط ولا يقول هو بذلك، بل الظاهر الذي لا شك فيه أنه قائل به مع حكايته له عن غيره.

٢ –قال ابن تيمية في كتاب الرد على تأسيس التقديس (١ / ٣٧١): "الخامس: **أنه إذا عرض على الفطرة وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه نفت ذلك، وأنكرته وقضت بعدمه**".

فالفطرة عند ابن تيمية ترفض الإيمان بموجود لا يكون داخل العالم ولا خارجه.

وقال في الكتاب نفســه (٣/ ٥٧٨): " الوجه الثالث والعشــرون: أنه إذا عرض على الفطر السليمة، التي لم تقلد مذهبًا تتعصب له، شيءٌ لا يكون داخل العالم ولا خارجه، **ولا يمكن أن يشـار إليه، ولا يمكن أن يحس به، ولا هو في شيء من الجهات الست**، فإن الفطرة تقضي بأن هذا لا يكون موجودًا إلا أن يكون معدومًا، وهذا قبل أن يخطر بفكر الإنســان الحيز والمقدار نفيًا وإثباتًا. **ثم بعد ذلك إذا علم أن الموجود أو أن هذا لا يكون إلا ذا حيز ومقدار**، كان ذلك لازمًا آخر يقرر مذهب المنازع لهذا المؤسس".

يعني أن الفطرة تنفي وجود موجود لا يكون في جهة، وتقرر أن كل ما وجد في جهة فهو ذو حيز ومقدار (حجم)، فهناك تلازم بين الجهة والمقدار، ولا يصح لأحد القول بالجهة ونفي التحيز والمقدار للتلازم العقلي والوجودي بينهما، ويزعم أن الفطر السليمة تنفي وجود موجود لا في جهة، وبالتالي لا حيز له. ومن المعلوم أن ابن تيمية يقول إن الله تعالىٰ وتنزه في جهة، وبالتالي فيلزم ضرورة أن يكون له حيز ومقدار.

٣-يبحث الإمام الرازي في التلازم بين الجهة وبين الجسمية فيقرر أنه قد يقال: إنه لا يلزم من نفي الجسمية عن الله تعالىٰ نفي كونه في جهة، لإمكان أن يقول قائل بأنه في جهة وليس جسمًا، ولذلك يقول إنه لا بدَّ بعد الانتهاء من إبطال كونه جسمًا، أن يتمّ إبطال كونه في جهة أيضًا، فكل جسم في جهة، وليس كل ما في جهة جسمًا. وهذا يشير فيه إلىٰ قول بعض المتقدمين والمتأخرين من أن الله تعالىٰ في العلو مع ذلك ليس في الجهة ولا في الحيز بالمعنىٰ الاصطلاحي، وأنه فوق العرش مع ذلك، فهم منزهة لله تعالىٰ عن المكان والحيز والجهة الاصطلاحية مع قولهم بالعلو فوق العرش[1].

والعلو عند هؤلاء ليس العلوَّ بالجهة الحسية الاصطلاحية كما يزعم ابن تيمية وصحبه، لأن هذا العلو يستلزم التحيز بالضرورة ويستلزم الحد، وهم ينفون الحدَّ عنه جل وعزَّ، وغاية ما يلزمهم بيان المراد من هذا العلو.

ويردُّ ابن تيمية علىٰ الرازي فيقول في رده علىٰ تأسيس التقديس (٤/ ٢٠٣): "يقال: هذا الذي ذكره يمكن الجواب عنه بأن يقال: **لا يحصل في الجهة إلا الحيز، أو ما قام به. أو يقال: لا**

---

(١) وابن تيمية لا يجهل أن القول بذلك هو ما يريده بعض المتقدمين، عندما أطلقوا القول بأن الله تعالىٰ فوق العرش، ففوقيته وعلوه عندهم لا تستلزم الجهة الاصطلاحية ولا الحيز ولا الجسمية بالضرورة. انظر رد ابن تيمية علىٰ تأسيس التقديس (٤/ ٢١٣-٢١٤). وهؤلاء موافقون لأهل الحق في تنزيه الله تعالىٰ عن الجهة المستلزمة للحد والحيز. وقد يتوهم بعض أصحاب ابن يتيمة كما يتخيلون من بعض كلمات له موافقة هؤلاء المتقدمين لمذهب المجسمة، وهيهات.

يحصل في الجهة علىٰ سبيل الاستقلال إلا الجسم، أو: لا يحصل في الجهة علىٰ سبيل الاستقلال أو التبعية إلا الجسم أو ما قام به.

وأي هذه العبارات قيل، **لم يكن ما ذكره دليلاً علىٰ إمكان أن يكون في الجهة قائمٌ بنفسه غير الجسم**".

يقرر ابن يتيمة أن كل ما هو مستقل بكونه في جهة، كالله عنده، لا بد أن يكون جسمًا، فما يدعيه الرازي من أنه يمكن أن يقال علىٰ لسان بعض الناس بوجود موجود في جهة لا يكون جسمًا، لا يسلَّم له، ومعنىٰ ذلك أنَّ كل موجود قائم بنفسه فهو جسم متحيز. ولا يخفىٰ أن الله موجود قائم بنفسه، فهو جسم عند ابن تيمية وعند من ينصر مذهبهم.

وخلاصة مذهبه: إذا كان كل موجود، إما أن يكون مستقلا بقيامه بنفسه، أو قائما بما هو مستقل بقيامه بنفسه، فكل موجود (واجب أو ممكن) إما جسم أو قائم بجسم؛ لأنَّ كلَّ ما هو قائم بنفسه جسمٌ متحيزٌ بذاته.

٤-يقرر ابن تيمية في غير موضع أن كل موجودين قائمين بنفسيهما فلا بدَّ أن يكون كل واحد منهما مستقلا بحيزه، ومقداره، وهذا المعنىٰ للتحيز هو المعنىٰ الاصطلاحي للجسمية، ويزعم أن ذلك هو ما تفيده فطر الناس، وأن انفصال موجود عن موجود لا بد أن يكون انفصالاً بجهةٍ. يقول في رده علىٰ تأسيس التقديس (٤/ ٣٠٠): "وهذا مما يبين أن فطر الناس وبدائههم، ممن ليس به هوىٰ ولا تقليد، سواء كان في الأمراء أو الملوك أو غيرهم، فإنهم يعرفون بفطرتهم وبديهة عقولهم: أن ما ذكره من أنه لا داخل العالم ولا خارجه إنما هو صفة المعدوم، **وأن الموجودين لابد أن يكون أحدهما قائماً بالآخر محايثاً له أي يكون حيث هو يكون أو يكون مبايناً له منفصلاً عنه في جهة غير جهته**". فكل موجودين غير متحايثين لا بد من تمايزهما بالجهة، والاستقلال بالجهة يستلزم التحيز كما عرفتَ. وهذا صادق بالضرورة علىٰ الوجود الواجب وعلىٰ غيره، ولا داعي لتمحل بعضهم في حمل كلامه علىٰ الموجودات الممكنة فقط.

ومما يؤكد ذلك ما قرره ابن تيمية من الاحتجاج على الرازي دفاعا عن المجسمة في قوله في الرد على تأسيس التقديس (٤/ ٤٧٥): "**الوجه الثاني عشر: أن ما ذكره من الحجة، قد يقال فيه: نحن نعلم بالاضطرار أن كل ما يقوم بنفسه فإنه لا بد أن يكون مختصاً بجهة، بحيث يمتنع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه، ولا يختص الكلام بالشاهد ثم يقاس عليه الغائب، بل العلم الضروري حاصل بذلك مطلقًا كما تقدم ذكره**".

وجدناه يقرر سابقًا أن كل قائم بنفسه فلا بدّ أن يكون في جهة، وبالتالي لا بد أن يكون إما داخل العالم أو خارجه، أي خروجا مكانيا جهوياً، وهذا الأمر، أي: كل قائم بنفسه فلا بد أن يكون في جهة، يعلم أولاً من الشاهد أي المخلوقات، ثم يقاس عليه الغائب أي الله تعالى، فهو يقيس الإله على المخلوقات، وهناك طريق آخر كما يقترحه هنا لدعوى العلم بذلك، وهي دعوى الضرورة في هذه المقدمة، أي أنها تعلم علما مباشراً بلا توسط قياس الغائب على الشاهد، فعنده أن كل موجودين فبالضرورة هما كذلك.

كما يؤكد ذلك المعنى في الوجه الذي قبله فيقول (٤/ ٤٧٥): "أن ما ذكره من الحجة إن كان حجة كان حجة ثانية على المطلوب، فإنه من الممكن أن يستدل بكونه قائما بالنفس على كونه مختصا بالجهة، ويحتج بكونه مرئيا على كونه مختصا بالجهة، **ويحتج بكونه موجوداً على أنه إما أن يكون مباينا لغيره أو محايثا له**، وتعدد الأدلة على المطلوب الواحد ليس بممتنع"، ومن الواضح أنه يريد بالمباينة هنا المباينة بالجهة، لأنه يصرح في أكثر من موضع بأن المباينة بالصفة والحقيقة أقل من المباينة بالجهة والقدر والتحيز. فقسمة الموجودات إلى محايثة وإلى مباينة بالجهة عند ابن تيمية قسمة عقلية ضرورية كما ترى.

ويقول أيضا (٤/ ٣٦٧): "أما إذا علم الرجل الحكم فلا بدّ له من سبب يوجب العلم في قلبه، **وكون الشيء إما محايثا وإما مباينا**، وإما قديما وإما محدثا، **ونحو ذلك وإنما هو الوصف المعقول**، وهو لزوم أحد الوصفين للموجود، **وكون الموجود ينقسم إلى هذين**، فإن الموجود المطلق وجوده ذهنيّ، وكذلك الانقسام إلى قسمين هو حكم عقلي، **وكذلك لزوم أحد الوصفين لا بعينه حكم عقلي ليس بحسي، فإذا كان هذا الحكم يحكم به العقل بمجرد علمه**

وجود الشيء المحايث والمباين قبل علمه بكونه محدثا، علم أن العلم بهذا الانقسام العقلي لا يتوقف علىٰ الحكم بالحدوث، بل يعلم بمجرد العلم بكونه موجودا...الخ".

فانقسام الموجود عنده إلىٰ المحايث والمباين بالجهة والحد انقسامٌ عقليّ ضروريٌّ، ولا يغتر مغتر بإطلاقه كلمة المباين المحتملة للمباينة بالجهة وبالذات، لأنه كما قلنا مرارا: لا يريد بها أصالةً إلا المباينة بالجهة والحد، بل هذا هو أصل النزاع بينه وبين غيره من المنزهة عن الجهة والحد والتحيز.

٥ -يقول ابن تيمية في صدد جواب كلام للإمام الرازي وذلك في رده علىٰ تأسيس التقديس (٤ / ٣٦٥): "فيقال عنه جوابان:

أحدهما: القول بموجب ذلك، فإن كلَّ ذي فطرة سليمة لم يتقلد مذهبًا، يصدُّه ويغير فطرته، إذا علم أن الشيء موجود، علم أنه إما أن يكون محايثًا لغيره، وإما أن يكون مباينًا له، **كما يعلمون أن القائم بنفسه لا يكون إلا داخل العالم أو خارجه.**

وإذا قيل له: موجود ولا داخل العالم ولا خارجه.

أو قيل له: شيئان موجودان ليس أحدهما مباينًا للآخر، ولا هو بحيث هو، وفهم ذلك أنكرته فطرته.

وقوله: الجمهور الأعظم وهم أهل التوحيد يعلمون أن الباري جل وعلا موجود، ولا يعلمون أنه لابد وأن يكون محايثًا للعالم أو مباينًا له.

قلنا: **ليس الأمر كذلك بل النفاةُ مغمورون في جانب أهل التوحيد أيضًا، فيكون بالنسبة إلىٰ جماهير بني آدم من المسلمين وغيرهم، وجمهورهم تقلد هذا القول عن بعض حتىٰ تغيرت فطرته**...الخ".

فهذا القول أعني: "**أن كل قائم بنفسه لا يكون إلا داخل العالم أو خارجه**"، مسلَّم عند ابن تيمية، وهو قول أهل التوحيد! **وقد عرفتَ أنه يقرر أن التمايز بين القائمين بنفسيهما لا بدّ أن يكون بالحيز والجهة، وأن المتحيز هو المعنىٰ الاصطلاحي للجسمية والتحيز أساس الجسمية**

اصطلاحًا وجوهرها، فيعلم من ذلك كله أنه قائل بأن كل موجود قائم بنفسه فهو في جهة وهو جسم بالمعنىٰ الاصطلاحي للجسم، ويعلم من ذلك أيضا أنه قائل بأن كل موجود واجب أو ممكن، فهو إما جسم أو قائم بجسم.

٦ -قال ابن تيمية في الرد علىٰ تأسيس التقديس (٥/ ١٤١): "وإذا كان كذلك، فتقسيم الوجود إلىٰ ما يكون حاصلاً في الحيز وما لا يكون، نظيره تقسيم الوجود إلىٰ ما يكون حاصلاً في الذهن وما لا يكون، ومعلوم أن هذا تقسيم ذهنيٌّ، لا خارجيٌّ، وإلا فكل موجود في الخارج فهو في الذهن ومعلومٌ بهذا التفسير.

فكذلك: **كل موجود في الخارج فهو في الحيز بهذا التفسير**، وليس من الموجودات شيء يمتنع عليه أن يقال: هو في أمر عدمي، وإن سمي ذلك العدمي حيزًا، أو دهرًا، ولا في الموجودات ما يمتنع أن يضاف إليه أو ينتسب إليه شيء، **بل إذا كان لا موجود إلا ويمكن أن يقارنه ما يقدر فيه الزمان، فلا موجود إلا ويقارنه ما يقدر فيه المكان، وأما خلو الشيء عن ثبوت الأزلية ولا ثبوتها، فنظيرُه خلو الشيء عن ثبوت الفوقية ولا ثبوتها**".

هذا نصٌّ ظاهر في أن كل موجود فلا ينفك عن المكان في الخارج، وظاهر في أن مراده تعميم الحكم علىٰ الموجودات جميعا، الواجب والممكنات، لا يريد فقط الممكنات كما يوهم بعضهم دفاعًا عنه بغير حقٍّ.

٧-قال ابن تيمية في رده علىٰ تأسيس التأسيس للإمام الرازي (٥/ ٢٨٤): "الثاني: السفسطة في العقليات من وجوهٍ، منها: نفيُهم للنقيضين جميعًا بقولهم: ليس بعالم ولا جاهل، ولا حي ولا ميت، ولا قادر ولا عاجز. ومن تدبر هذا، **وتدبر قول هؤلاء في قولهم: ليس فوق العالم ولا بداخل العالم، أو ليس بمباين للعالم ولا محايث له أو لا داخل العالم ولا خارجه، عَلِم أن هذا في العقل مثل الأول، بل أبلغ وأبدَهُ للعقل**. وهو بمنزلة قول القائل: لا قائم بنفسه ولا بغيره ولا مع العالم ولا قبله، **لأن ذلك نفي للنقيضين في الـ صفات**، وهذا في الحقيقة نفي للنقيضين في الذات، أو مما هو لزومه للذات، ووجوبه لها أعم من وجوب تلك الصفات.

وأيضـًا فهذان النقيضان لا يُتصَوَّر أن يخلو عنهما وجودٌ، بخلاف تلك الصفات، والمرجع في هذا التناقض إلىٰ الفِطَرِ الصحيحة السليمة، وكل من أنصف وعلم ما في فطر الخلق وما عليه الموجودات علم هذا يقينـًا لا ريب فيه" اهـ.

إذن، فالداخل والخارج الحسيان المكانيان المستلزمان للحيز والجهة لا يتصور أن يخلو منهما موجود مطلقـًا، سواء كان واجبا أو ممكنـًا، ورفعهما عن أيِّ موجود رفعٌ للنقيضين عند ابن تيمية، وهو باطل.

وهذا معناه أن الله تعالىٰ إذا كان موجوداً، فهو إما داخل العالم أو خارجه بالضرورة. هكذا يزعم ابن تيمية، فتأمل ما شئت من التأمل!

وزعمه باطل لأن الضرورة تفرض أن الله إذا كان موجوداً فهو إما عين العالم أو غيره، لا أنه خارج العالم أو داخل فيه، فالتقابل بين العينية والغيرية في هذه الحال يقرب من التناقض بالبديهة والضرورة، بخلاف الداخل والخارج، لأن تقابل العين الغير تقابل النقيضين، فكل ما ليس بعين وهو قائم بنفسه، فهو غير، والتقابل بينهما تقابل الثبوت والسلب، وأما الداخل والخارج، فليس الأمر فيهما كذلك، لأن الداخل نسبة إلىٰ أمر ما بوجه وجوديّ، وليس من ضرورة أي موجود آخر أن تكون نسبته إلىٰ هذا الموجود المتحيز المعين نسبة الداخل والخارج، إلا إذا كان متحيزاً قائما بنفسه، أما بلحاظ كونه موجوداً، فلا.

ولسنا نهدف هنا إلىٰ مناقشة دعاوىٰ ابن تيمية، وهي كثيرة ومليئة بالمغالطات، بل إلىٰ بيانها والكشف عنها.

٨-نورد هنا نصـًا طويلاً ثم نعلق عليه توجيها وتيسيرا لفهمه، قال ابن تيمية في الرد علىٰ تأسيس التقديس تعليقا علىٰ قول الرازي إنّ القول بأن الموجود إما متحيز أو غير متحيز، لا يأباه العقل الصريح (٥/ ١٥٧): "الوجه السابع: أن يقال: لا نسلّم أن العقل الصريح لا يأبىٰ هذا التقسيم إذا بين معناه وزال عنه الاشتباه.

وذلك أن الحيز يراد به الأمر الوجودي المنفصل عن المتحيز، ويراد به ما لا ينفصل عن المتحيز ولا يستلزم وجود غيره.

فإن تحيز العالم وغيره من الأجسام لا يستلزم وجودَ شيءٍ غيرِه.

وبالجملة: فالمتحيز إن أريد به ما يستلزم وجود شيء غيره، لم ننازع فيما ذكره من التقسيم، فإن العقل يعلم أن الموجود قد يكون في حيز منفصل عنه وقد لا يكون، ولكن هذا لا يضرُّ، فإن المنازع إنما ادعىٰ العلم الضروري أن الموجود لا يكون داخل العالم ولا خارجه، ولم يذكر المتحيز.

وكذلك إن أريد بالمتحيز الجسم فقط دون العرض، فقد علم أن الموجود: **فيه أجسام وصفات يقوم بها، وإن كان هذا فيه نزاع، ومن الناس من يقول لا موجود إلا الجسم، وهذا تنازع في هذا التقسيم**، ويقول: لا أسلّم أن العقل الصريح لا يأبىٰ تقسيم الموجود إلىٰ ما يكون متحيزًا أو غير متحيز.

لكن ليس الغرض الكلام من جهة هؤلاء فقط، بل يقالُ كلامًا عامًّا إذ لا حاجة إلىٰ هذه الأقوال، فإذا أراد بالحاصل في الحيز المتحيز أصالة أو تبعًا، ولم يعين بالحيز أمرًا وجوديًّا منفصلاً عنه، لم يسلِّم له منازعه أن العقل الصريح لا يأبىٰ تقسيم الموجود إلىٰ ما يكون حاصلاً في الحيز وما لا يكون حاصلاً فيه، لا بمعنىٰ أن العقل يعلم جوازَ ذلك في الخارج كما تقدم، ولا يعني أن العقل الصريح لا يعلم امتناع ذلك.

بل نقول: العقل الصريح يعلم امتناع ذلك مما صرح ذوو العقول الصريحة من أئمة الإسلام وعلمائهم بأن العقل يمنع ذلك. ولم يعرض علىٰ ذوي عقل صريح هذا إلا أنكره ونفاه إذا فهم حقيقة المعنىٰ، وأما من لم ينكر عقله ذلك، فلأنه لم يعرضه علىٰ العقل الصريح، فإن الصريح هو: المحض الخالص الذي لا يشوبه هوىٰ ولا جهل"اهـ.

وفي هذا النص يصرح ابن تيمية أن العقل الصريح ينكر أن يكون هناك موجود لا متحيز ولا قائم بمتحيز، وأن هذا هو ما صرح به أئمة الإسلام وعلماؤهم. ولا يجوز ذلك أبداً عند ذوي

العقول الصريحة التي لم يخالطها شائبة ابتداء وهوىٰ وجهل. وهو لا يقرر ذلك علىٰ لسان المخالفين للرازي فقط، بل يقوله كلاما عامًا كما ترىٰ، ويسوقه علىٰ ألسنة أئمة الإسلام وعلمائه، أي إن أئمة الإسلام وعلماءه يقولون بهذا الرأي في نظر ابن تيمية، ولا ريب في أنه يوافق علماء الإسلام إذ يقرر ذلك موافقا لهم غير منكر بالضرورة؛ فهو قول له إذن علىٰ سبيل القطع، ولا يصحُّ لأحد أن يماري في ذلك، ولا يصح لمتهوك أن يزعم أن ابن تيمية إنما ساق ذلك علىٰ لسان الخصوم كما اعتاد بعضهم! وكان يمكننا سوق جزء يسير من هذا الكلام، ولكنا آثرنا سوقه كاملاً، لئلا يسارع بعض المغرَّرِ بهم للقول بأنا مزقنا كلامه، ولم نسقه كاملاً لنتمكن من إلزامه بما لا يقول به! كما اعتادوا الدفاع عنه بنحو هذه الأساليب السخيفة، وإن كان أكثرهم يعلم في باطنه أن ابن تيمية يقول بذلك ويعتقده، وأن أكثر ما يسوقه علىٰ لسان الخصم فإنما هو قوله وتقريره.

ثم يعود ابن تيمية لتأكيد أن ذلك القول هو قول أئمة الإسلام وأنه مقتضىٰ العقل الصريح، فيقول (٥/ ١٦٢):

"وإذا كان كذلك، فالمنازعون[1] يقولون إن العقل الصريح يمنع أن يكون العقل الصريح [يثبت][2] موجودًا مع غيره ليس بداخلٍ في غيره ولا خارج أو ليس بمباين له ولا محايث، أو يكون قائمًا بنفسه لا يباين القائم بنفسه بالجهة[3]، ونحو ذلك من المعاني التي يمكن التعبير عنها بعبارات متنوعة.

---

(١) محققو كتاب (الرد علىٰ تأسيس التقديس)، زعموا أن قوله (فالمنازعون) يقصد بهم "الرازي وذووه"، كما عبروا في هامش (٥/ ١٦٢)، والصحيح أن المراد بالمنازعين هنا منازعو الرازي فيما يقرره من قواعد أو قضايا، وهم المجسمة والمشبهة الذين يردُّ عليهم الرازي وينصرهم ابن تيمية.

(٢) إما أن نزيد هذه الكلمة في أثناء العبارة ليقرب كلامه من الاستقامة، أو يكون الكلام الصواب:"...يقولون إن العقل الصريح يمنع موجوداً مع غيره ليس بداخل في غيره ولا خارج...الخ"، وتكون عبارة:"(أن يكون العقل الصريح) مدرجة أو زائدة لا حاجة لها.

(٣) يعني إن العقل الصريح يقرر أن كل قائم بذاته يباين غيره بالجهة.

وما زال أئمة الإسلام يذكرون أن العقل يمنع وجود هذا[1]، فقول القائل[2]: **هذا قول بأن الموجود لا يكون إلا جسمًا أو قائمًا به، ونحو ذلك، لا يدفع ما ذكر بَعْدَ ذكْرِنا بعضَ ما تقدم من قولهم، فإن أول من ابتدع في هذه الأمة وصف الموجود بعدم النهاية هو الجهم**، ولفظ المتحيز والجسم والحد والنهاية وتنزيه الرب سبحانه بهذه الأسماء كلها من بدع الجهمية".

حاصل كلامه:

أن كل قائم بنفسه موجود مع غيره لا بد أن يباينه بالجهة والحيز الملازم للجهة بالضرورة العقلية. وإذا قال الخصم المنزه لله عن الجهة: إن هذا القول يستلزم أن كل موجود إما أن يكون جسمًا (أي: متحيزًا) أو قائما بجسم، فجواب ابن تيمية، فليكن هذا اللازم صحيحًا، إذن، ولا يصح أن ننكر اعتقادنا لأنه يلزم عنه ذلك، فليكن الإله جسمًا إذن، ولا يضيرنا ذلك، ولا يدفع هذا اللازم ما ذكرناه من صريح العقل.

ولا تنسَ أن ابن تيمية ينسب ذلك كله لأئمة الإسلام وعلمائهم، فلا يقولنَّ واحد إن هذا ليس كلامَه، أو يزعم أنه مجرد ناقل للقول غير معتقد به. ويحتج بأن كل هذه الألفاظ مخترعة من الجهمية فاستعمالها بهذه الصورة لا يصح أن يدفع ابن تيمية وأتباعه لإنكار ما ثبت لديهم أنه حقٌّ، وهو أن كل موجود قائم بنفسه فهو متحيز، وفي جهة، وأن ما كان كذلك كان جسمًا اصطلاحًا، ويصدق هذا القول على الواجب والممكن القائم بنفسه.

ويلزم على ذلك الاعتقاد أن كل موجود فهو إما جسم أو قائم بجسم، وهو ما نسبناه إليه، ومع وضوح اعتقاده به وتصريحه به مرارًا، إلا أننا نرى أتباعه الذين اعتادوا التعصب في الدفاع عنه يتهمون من ينسب له هذا الاعتقاد بالكذب عليه، فليتأمل ولينظر أي الفريقين أحقُّ بتهمة الكذب.

---

(١) ينسب هذا القول لأئمة الإسلام!

(٢) المراد بالقائل ههنا هو الرازي ومن يوافقه الذين ينكرون أن الله تعالى جسم ومتحيز وفي جهة حسية مكانية.

ولا تنس أن أحد أبرز قوانين البحث والمناظرة أن من ساق قولاً علىٰ سبيل الحكاية عن غيره، ولم ينقده أو يرده فيعتبر هذا القول قولاً له، ويطالب بإقامة الدليل عليه، لا علىٰ مجرد صحة السند إلىٰ قائله. فما بالك إذا كان القائل أصلا حاكيا لهذه الأقوال محتجا بها، مؤيداً قوله ذلك بزعمه صحة انتسابها لأكابر العلماء من المسلمين، لأنه يقول إذا كان أكابر العلماء يقولون بذلك فهذا مؤيدٌ لكونها صحيحة في نفسها، فهل يصح بعد ذلك أن يقال: إنه لا يقول بها بل يسوقها علىٰ لسان قائليها؟!

وما نقلناه يبين بوضوح أن ابن تيمية يعتقد أن الموجودات كلها واجبها وممكنا، إما أن تكون متحيزة بذاتها، أو قائمة بما هو متحيز بالذات، وهذا القول صادق علىٰ الخالق والمخلوق، فالخالق إما أن يكون متحيزاً بذاته، أو قائما بما هو متحيزا بذاته، ويستحيل الثاني، لاستلزامه الافتقار، كما هو واضح، فيلزم ثبوت القسم الأول في حق الله تعالىٰ عند ابن تيمية، ونحن لا نحتاج لإلزامه إلزاما بهذه المقولة، لأنه يصرح بها ليس مرة بل مرات ومرات، ولا يترك مجالا لأحد كي يصرف معانيه إلىٰ غيرها، فهي واضحة صريحة في هذا الأمر.

وإذا أضفنا لذلك أن حقيقة الجسم الاصطلاحي هو المتحيز كما نقله هو، كان ذلك القول تـ صريحًا أيضا بأن الله تعالىٰ جسم بالمعنىٰ الاصطلاحي، وهو الأمر الذي يكابر أتباعه ويحاولون إنكاره والتلاعب بعبارات الرجل، ويدعون أن من ينسب إليه هذا القول يكذب عليه، ويفتري عليه، وينسب إليه ما لم يقل به!

وهذا كله من تلاعبهم بالعبارات ومحاولاتهم اليائسة إخفاء حقيقة عقيدة الرجل، لكي يتاح لهم فرصة أخرىٰ للترويج لها، بدعوىٰ أنه لا يقول إلا بما قال به الله ورسوله الكريم، وهيهات.

اعتقاد أن كل موجود قائمٍ بنفسه جسمٌ (متحيز)

إذا كان المعنىٰ الاصطلاحي للجسم يدور علىٰ التحيز والجهة والامتداد في الأبعاد كما رأينا، وكان ابن تيمية يقول بهذه الثلاثة كلها، ويزعم أنها اعتقاد علماء الإسلام والأنبياء وأغلب البشر الذين لم تتلوث عقولهم بالبدع والشبهات وتقليد الهوىٰ. فنحن نرىٰ أن المسألة محسومة في قول ابن تيمية بالجسمية لله تعالىٰ بهذا المعنىٰ، وهو المعنىٰ الذي يدور حوله

النزاع. وكل ما يأتي به بعد ذلك من ذكر الخلاف بين الناس فيما يتألف منه الجسم هل هو من جواهر فردة وأقل عدد يتألف منه، أم هو من هيولىٰ وصورة، أو من أشياء أخرىٰ، فلا صلة له بالموضوع أصلا، لأن الجسمية بمعنىٰ التحيز والمحدودية من جميع الجهات ثابتة لديه، فلا معنىٰ لتضييع الوقت في النزاع في أمور لا قطع فيها أصلاً، وليست هي المقصودة بالفعل في هذا الحوار. وجرُّ ابن تيمية للناس إلىٰ هذه المسالك نوع من المشاغبة والمغالطة لا غير.

وفي هذا الموضع نورد بعض المواضع التي يتكلم فيها ابن تيمية علىٰ مفهوم الجسم وثبوته بشتىٰ العبارات.

١ -يقرر الرازي أن بعض المجسمة إنما توهموا التجسيم لأنهم لم يروا في شاهدهم من هو حيٌّ وقادر وعالم إلا أن يكون جسمًا، فتوهموا أن الذي يدعونه ويرفعون أيديهم إليه في الدعاء لا يمكن إلا أن يكون في جهة العلو، أي متحيزاً جسمًا، ويقرر ابن تيمية هذا المعنىٰ فيقول في رده علىٰ تأسيس التقديس (٤/ ٦١٤): "الوجه الحادي والثلاثون أن يقال: مضمون ما ذكرته أن الناس لما لم يشاهدوا حيًا عالمًا قادراً إلا جسمًا، سبق إلىٰ اعتقادهم أنهم إذا دعوا حيًا قادراً عالمًا كان جسمًا، ويتبع ذلك أنه في مكان، والعلو أشرف من غيره، فيسبق إلىٰ فهم الداعي أن من اعتقد عظمته إذا كان في جهة أن يكون في جهة العلو.

وحاصل هذا: أن الأمم المختلفة من الأولين والآخرين المجمعين علىٰ رفع أيديهم إلىٰ الله في الدعاء، إنما فعلوا ذلك لاعتقادهم أن الله جسم، ووجهُ هذا الاعتقاد أنهم لم يشهدوا حيًا عالمًا قادراً إلا جسمًا، فاعتقدوا فيمن يدعونه ذلك، وأثبتوا له المكان، إذ الجسم لابد له من حيز، وخصوه بالعلو لأنه أشرف.

فمضمون هذا ذكر مستند العباد في رفع الأيدي.

فيقال له: لا يخلو إما أن يكون هذا مستندهم أو لا يكون.

-فإن لم يكن هذا مستندهم بطل هذا الجواب، وصحت الحجة، وثبت أنهم إنما رفعوا أيديهم إلىٰ الله لعلمهم الضروري بأن الذي يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير في تلك الجهة[1].

وإن كان هذا مستنداً لهم، كان قد حكىٰ اتفاق الأمم الذين يرفعون أيديهم في الدعاء علىٰ أن الله جسم، إذ لم يشهدوا موجوداً إلا جسمًا، وحينئذ فهذا أبلغ في الحجة عليه، فإن الأمم المتفقين علىٰ رفع الأيدي إذا كانوا يعتقدون أن الله جسم، كان هذا من أبلغ حجج القائلين بالجسم، لأن هؤلاء الذين يرفعون أيديهم فيهم الأنبياء، وفيهم هذه الأمة التي لا تجتمع علىٰ ضلالة، فصار ما جعله جوابًا حجة عليه".

ابن تيمية يسلم تنزلا للإمام الرازي أن الناس ما رفعوا أيديهم بالدعاء إلا لاعتقادهم أن الله جسم، وهو يقول إذا كان ذلك حقًا، فيكون أعظمَ الحجج علىٰ أن الله جسم، لأن الذين يرفعون أيديهم بالدعاء فيهم الأنبياء وفيهم هذه الأمة التي لا تجتمع علىٰ ضلالة. ولكن الرازي لا يقول إن الأنبياء يرفعون أيديهم بالدعاء لأجل ذلك، ولم يقل إن الأمة الإسلامية قاطبة رفعت أيديها بالدعاء لأجل اعتقادها الجسمية، بل قال إن الذين اعتقدوا الجسمية احتجوا برفع الأيدي وأنه لا يرون موجودا في الشاهد إلا جسمًا، وهو يعارضهم في ذلك. فما زعمه ابن تيمية من حكاية الرازي وهمٌ منه، ومجرد مغالطة، **بل هو حقيقة ما يُكِنُّه الرجلُ في صدره تعرفه في لحن قوله، ومما يدلّ علىٰ ذلك أن ابن تيمية نفسه وغيره ممن يحتج علىٰ إثبات الجهة برفع الأيدي إلىٰ الله في الدعاء، مع التلازم عنده بين القول بأن الموجود في جهة وبين كونه متحيزا، وبين المتحيز والجسم اصطلاحًا.**

وبذلك يظهر أن الاحتمال الثاني الذي يؤيّده ابن تيمية هو جعل رفع الأيدي إلىٰ الله في الدعاء دليلًا علىٰ اعتقاد الجهة المستلزم للجسمية، ولذلك عضّد كلامه بأن مَن يرفع يديه في الدعاء منهم الأنبياء، وفيهم هذه الأمة التي لا تجتمع علىٰ ضلالة.

---

(١) وهذا ما تبنّاه ابن تيمية سابقًا وجعله مستند العباد في رفع أيديهم.

٢-يقول ابن تيمية في رده علىٰ تأسيس التقديس (٤/ ٦١٦-٦١٧): "يقال له: هذا الذي ذكرته، مضمونه [أنَّ] الدعاة الرافعي أيديهم لاعتقادهم أن الله جسم، حيث لم يشهدوا مدعواً حيًا عالما قادراً إلا جسمًا، ومعلوم أن الدعاة الرافعي أيديهم لو لم يكن فيهم مَنْ قولُه حجة، وخلافُ قوله كفر(١)، فلا نزاع في أنهم جماهير بني آدم من الأولين والآخرين(٢)، وفيهم من العلماء والعباد مَنْ لا يحصيه إلا رب العباد، **فلو لم يكن هذا دليلاً من أعظم الأدلة علىٰ أن الله جسم بمقتضىٰ ما قررته، لكان هذا مما يجب الجواب عن حجة قائله، فإن مخالفة جماهير بني آدم ليست هينة**".

يحتج ابن تيمية بهذه الطريقة، ومن الظاهر أنه يعتقدها سليمة، وهي مبنية علىٰ ما يكرره غير مرة أن أكثر البشر يعتقدون بفطرتهم أن الله تعالىٰ في حيز وله حد وفي جهة من عباده، وهي جهة العلو الحسية، فهذا القدر عنده ضروري لا يتوقف علىٰ نقل، بل العقل وحدَه يكفي فيه. ولا تغفل عن أن ما يزعم أن هؤلاء المذكورين بمن فيهم من الأنبياء والعلماء والعبَّاد هو أن الله جسمٌ.

٣- قال ابن تيمية في رده علىٰ تأسيس التقديس (٤/ ٦١٧): "الوجه الخامس والثلاثون، أن تقرير ما ذكرته من مستندهم مثل تقرير المسلك القياسي في العلو وهو أن يقال:

لَمْ نشهد موجوداً قائمـاً بنفسه إلا جسمًا،

أو:

لم نشهد حيًا عالمـاً قادراً إلا جسمًا.

فاختصاص القائم بنفسه أو الحي بكونه جسمًا، دون أن يكون عرضًا، أو يكون لا جسمًا ولا عرضًا:

-إما أن يكون لكونه موجوداً قائمـاً بنفسه.

-أو لما يندرج فيه واجب الوجود.

---

(١) يقصد الأنبياء والمرسلون الذين يزعم أنهم علىٰ عقيدته.

(٢) يريد أن هناك إجماعا من العقلاء من الأمم علىٰ هذا الأمر!

-أما[1] لما يختص الممكن المحدث.

فإن كان الأول والثاني: **وجب في كل موجود قائم بنفسه أن يكون جسمًا**[2]، وحينئذ فتصحّ حجتهم.

والثاني[3]: باطل لأنه يوجب تعليل الأمر الوجودي وهو القائم بالنفس أو كون القائم بنفسه حيًا عالمـًا قادراً بما فيه أمرٌ عدميٌّ، والعدم لا يصلح أن يكون علة للوجود، **وقد تقدم الكلام علىٰ هذه الحجة، وأنه لم يقدح فيها بقادح.**

وإذا كان كذلك، كان قد ذكر لهم حجة توجب أنه فوق وأنه جسم غير ما ذكروه من العلم الضروري، وإن لم يقدح في ذلك بشيء، وذكر أن الأخلاف أخذوا ذلك عن الأسلاف، واتفقوا عليه وتسمية ذلك تخيلاً لا يوجب فساده إن لم يبين أنه خيال فاسد.

فظهر أن ما ذكره تقرير لقولهم بالقياس العقلي والأثر النبوي والإجماع الشرعي مع ما ذكروه من الضرورة العقلية، وأنه زاد في التقرير علىٰ كونه فوق: أنه مع ذلك جسم، ولا ريب أن هذا قوله وقول أكثر الناس من النفاة والمثبتة، فإنهم يقولون: **إن كونه فوق العرش يستلزم المعنىٰ الذي يسميه المتكلمون جسمًا ويسميه أهل الحديث حداً**".

ويزعم ابن تيمية أنَّ أهل الحديث يسمون المعنىٰ الذي يسميه المتكلمون جسمًا بالحد، فإن نفيَ الحد نفيٌ للتجسيم عند المتكلمين، وهم يطلقون التجسيم علىٰ من يثبت الحد ومثله الحيز كما هو واضح.

وهو يعترف في هذا النصّ أن المعنىٰ المختلف فيه في مسألة الجسم هو ما يستلزم الحدّ والتحيز، ويزعم أنَّ المحدثين هكذا بإطلاق! يسمون الجسم حداً، ويريد أنهم يثبتونه! وهذا غير صحيح، فقد نفىٰ الحد والجسمَ عن الله تعالىٰ كثيرٌ من المحدثين المتأخرين والمتقدمين

---

(١) كذا في نسخة الملك فهد، وفي غيرها: أو لما يختص الممكن أو المحدث. وهي أوضح. وقد تكون: وإما.

(٢) يعني: كل موجود سواء أكان واجبًا أم ممكنًا.

(٣) المراد بالثاني هنا قولهم في القياس الثاني: "لم نشهد حيًا عالمـًا قادراً إلا جسمًا".

كما هو معلوم، وما يطلقه ابن تيمية من أن المحدثين أو السلف أثبتوا الحد والجهة فلا دليل عليه بإطلاق، بل بعض المتقدمين من المشبهة والمجسمة أثبتوه، وأغلب السلف وجمهورهم نفاه.

٤- نورد هنا نصا مهما يفيد مطلوبنا الذي نحن في صدد إثباته مرة تلو مرة، بل مرات تلو مرات.

قال ابن تيمية في بيان التلبيس (٣/ ٧٩٧):

«والاستفصال يكشف حقيقة الحال، وحينئذ فالكلام عليها من وجوه:

الأول أن يقال: ما تعني بقولك: «لو حصل في شيء من الجهات والأحياز لكان إما أن يحصل مع الوجوب، أو مع عدم الوجوب»، **أتعني بالحيز:**

١-ما هو من لوازم المتحيز وهي نهايته وحده الداخل في مسماه؟

٢-أم تريد بالحيز شيئاً موجوداً منفصلاً عنه كالعرش؟

وكذلك الجهة:

١-أتريد بالجهة أمراً موجوداً منفصلاً عنه؟

٢-أم تريد بالجهة كونه بحيث يشار إليه ويمكن الإحساس به، وإن لم يكن هناك موجود غيره؟

فإن أراد بالحيز المعنىٰ الأول، وهو ما هو من لوازم كل متحيز، وإن أراد بالجهة كونه يشار إليه من غير وجود شيء منفصل عنه، لم نسلم أن ذلك غير واجب[1].

---

(١) هذا نص لا يحتمل التأويل في أنه يثبت التحيز والجهة لله تعالىٰ، بل يقول إن هذا واجب لله تعالىٰ، والحقيقة أنه هذا التصريح ليس مستغربا إلا عند من لا يعرف مذهب الرجل، فهو يقول إن كل قائم بنفسه لا بد أن يكون متحيزا، وذا جهة بهذا المعنىٰ، والله تعالىٰ من ضمن الموجودات التي يجب أن تندرج في هذا الحكم، فكون الله تعالىٰ متحيزا وفي جهة أمر واجب له، أي إن نفي التحيز والجهة عنه لا يستلزم إلا نفي وجود الله تعالىٰ، ولذلك نجد في كلام بعض الحشوية ممن يدعون ☜

وبهذا التفصيل يظهر الجواب عما ذكره من الوجوه.

أما قوله: «لايجب في سائر الذوات حصولها في ذلك الحيز»؛ فكذلك هذا، فيقال له:

بل يجب في سائر الذوات المتحيزة أن يكون لكل منها تحيز يخصه وهو قدْره ونهايته التي تحيط به، ويلزمه الحيز الذي هو تقدير المكان وهو عدميّ لكن لا يجب أن يكون عين تحيز هذا وعين حيزه **الذي هو نهايته** أن يكون عين تحيز الآخر وحيزه الذي هو **نهايته**، كما لا يجب أن يكون عين هذا هو عين الآخر، **فإنّ حيزه بهذا التفسير داخل في مسمىٰ ذاته ونفسه وعينه**، والشيئان المتماثلان لا يكون أحدهما عينَ الآخر فإن هذا لا يقوله عاقل، وهذا معلوم بالاضطرار لا نزاع فيه، هذا لو سلم أن الأجسام متماثلةٌ فكيف وقد تقدم أن هذا قول باطل.

وكذلك قوله في الثاني: «لو وجب حصوله في تلك الجهة لكانت مخالفة لغيرها، فيكون موجوداً فيكون مع الله قديم آخر».

يقال: إثبات صفة قديمة ليس ممتنعًا علىٰ الله كما اتفق عليه الصفاتية، **أو لا نسلم أنه ممتنع، والقدْر والحيز الداخل في مسمىٰ المتحيز الذي هو من لوازمه أبلغ من صفاته الذاتية**، فإنّ كل موجود متحيز بدون الحيز الذي هو جوانبه المحيطة به يمنع أن يكون هو إياه، والقديم الذي يمتنع وجوده مع الله ما يكون شيئًا منفصلاً عنه، بل القديم شيء يكون داخلاً في مسماه ليس خارجًا عنه»اهـ.

أنهم مفوضة لا يزيدون علىٰ النصوص أن موجوداً لا يكون فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال فهو أمر تحيل العقول وجوده، ولا أدري كيف ساغ لهؤلاء الحشوية في الوقت نفسه الذي يزعمون فيه أنه لا يدخلون عقولهم في النصوص أن يحكموا العقل هنا فيقولوا إن ما لا يكون بهذا الوصف فإن العقل يحيل وجوده! ألا يرون أن في كلامهم تناقضًا! ولمثل هذه الأمور كان علماؤنا يصفونهم بالحشو والتجسيم.

فالتحيز والجهة إذن أمور واجبة لله تعالىٰ، كما تراه يصرح بعبارة واضحة.

وتأمل زيادة تأمل في قوله: "**بل يجب في سـائر الذوات المتحيزة أن يكون لكل منها تحيز يخـصه وهو قدْره ونهايته التي تحيط به**، ويلزمه الحيز الذي هو تقدير المكان وهو عدميّ لكن لا يجب أن يكون عين تحيز هذا وعين حيزه **الذي هو نهايته** أن يكون عين تحيز الآخر وحيزه الذي هو **نهايته**".

فإن هذا القول مسـاو لقول المجسـمة إن كل موجود يجب أن يكون متحيزاً، وكل موجود يجب أن يكون في جهة، ولا بد أن يكون ذا قدر أي حيز وامتداد، وهذا كله يستلزم أن يكون له حدٌّ هو صفة ذاته لا معنىٰ قائم بنفسه كما يغالط ابن تيمية في بعض المواضـع، بل حده هو نهاية وجوده من الجهات، لأن الامتداد في الجهات لا إلىٰ نهاية أمر محال عنده، ولذلك لا بد أن يكون لكل موجود حدود ونهايات وغايات يقف وجوده عندها ويحصـل بهذه الحدود تميزه ومباينته لغيره عن غيره.

وهؤلاء المجسمة لا يتصورون التمايز والتباين إلا بالحد والتحيز والجهة بهذه المعاني المذكورة، لا وجود لمعانٍ أخرىٰ دقيقة غير ما هو ظاهر.

فقوله: "**فإنّ حيزه بهذا التفسـير داخل في مسـمىٰ ذاته ونفسـه وعينه**"، **هو لازم** حقيقيّ وواقعي لأصولهم التي يقولون بها، لا غرابة في ذلك أبداً إلا عند من يجهل أصـولهم، أو من يصـر علىٰ تجاهلها وغض البصـر عنها لئلا يضـطر إلىٰ التزام التشـنيع عليهم أو وصـفهم بما لا يطيب لهواه أن يصـفهم به، والحال أنهم لا يترددون أبدا في التصـريح بما يأنف هذا الذي يخيل لنفسـه أن ما يقوم به تقوىٰ وورع وهو مجرد تخلق بارد!

وقد ذكرنا في الكاشف شواهد علىٰ أن ابن تيمية يصرح بأن اتصاف الله تعالىٰ بالحد والتحيز بهذا المعنىٰ أبلغ من اتصـافه بالصـفات المعاني من العلم والقدرة

ونحوها من الصفات، أي إن كونه متحيزا في جهة وذا حدّ أبلغ في العقل وأولىٰ وأوجب من اتصافه بصفات العلم والقدرة والإرادة ونحوها.

ما ثَمَّ موجودٌ إلا جسم أو قائم بجسم

١ -قال ابن تيمية (٣/٢٠٨): "الوجه الثامن: أن طوائف كثيرة من أبناء جنسك من المتكلمين من الأولين والآخرين، يقولون: **إنه لا موجود إلا جسم أو ما قام به، أو لا موجود إلا الجسم فقط، وأنه لا يعقل موجود إلا كذلك.**

فهؤلاء عندهم: إذا فسرت الأحد بما ليس بجسم ولا جوهر، يقولون لك: فسرته بالمعدوم! مثل أن تفسره بما ليس بخالق ولا مخلوق، أو تفسره بما ليس بقديم ولا محدث، فتحتاج أولاً أن تثبت وجود موجود غير الجسم، ليمكنك تفسير لفظ الأحد به.

وإذا كان حجتك موقوفة علىٰ هذه المقدمة، فلو ثبتت هذه المقدمة، استغنيت عن هذه الأدلة التي ذكرت أنها سمعية لا تتم".

هذه الفقرة مهمة من جهة أنه يقرر أن بعض المتكلمين، يقصد المجسمة اختلفوا في هذا المقام:

-فمنهم مَنْ يقول: لا موجودَ إلا جسم أو ما هو قائم بجسم.

-ومنهم مَنْ يقول: ما ثَمَّ موجود إلا الجسم فقط.

فهاتان فرقتان من المجسمة الذين أشرنا إلىٰ مذهبهم قبلُ، ولكن ينبغي ألا ننسىٰ أن ما يساوي هذا المذهب في المعنىٰ، وهو أن كل موجود إما مباين أو محايث، ويعني بالمباين المتحيز بذاته وبالمحايث القائم بالمتحيز بذاته، مما ينسبه ابن تيمية في بعض المواضع لأحمد بن حنبل! فهل يفهم من هذا أنّ اعتقاد أحمد موافق لاعتقاد هذه الطائفة من المتكلمين عند ابن تيمية؟!

والأمر الثاني الذي لا بدَّ من ملاحظته، أن هذا القول عامٌّ في الموجودات كلها، الواجب والممكنات، وليس فقط في الممكنات كما تمحل بعضهم فحمل كلامه في بعض المواضع على هذا المحمل الذي يدلُّ على سذاجة وجهالةٍ، إن لم يكن دالاً على تلاعبٍ ومغالطة.

وقال ابن تيمية يحكي مذهب هؤلاء في الوجه الذي يليه (٣/ ٢٠٩): "الوجه التاسع: أن يكون لفظ الحد لا يقال على الجسم والجوهر ليس نصًّا في اللغة، ولا ظاهرًا بل إن كان صحيحًا، فإنما يُعلم بهذه المقدمات الخفية التي فيها نزاع عظيم بين أهل الأرض، ومعلوم أن إفهام المخاطَبين بمثل هذه الطريق لا يجوز، وليس هذا من البلاغ المبين الذي وصف الله به الرسول، وقد وصف كتابه بأنه بيان للناس، وليس هذا من البيان في شيء، لاسيما والقوم كانوا يستعملون لفظ (الواحد) و(الأحد) في كلامهم، وهم لا يعلمون إلا الجسم، أو ما قام به، لا يطلقون هذا اللفظ إلا على ذلك، فإذا قصد بهذا اللفظ أن يبين لهم أن معناه: ما لا يكون جسمًا، كانوا قد خوطبوا بنقيض معنى لغتهم".

يقصد بذلك أن معنى (الواحد) لا يفهم في لغة العرب إلا إذا وقع على الجسم! لأنهم لا يعلمون ما هو غير جسم، ولذلك فإنهم إذا سمعوا أن الله تعالى واحد، عرفوا أن المقصود به أنه جسم واحد، لتلك العلة. وهذا يدلُّ دلالة لا تحتمل النقض -عنده- على أنهم يريدون بعبارتهم تلك (لا موجود إلا الجسم أو ما هو قائم بجسم) وصاحبتها عامة الموجودات: الله ومخلوقاته! والذي يجعل في كلامه إشكالاً هو أنه يعزوه للغة العربية وفهم أهلها، وأن هذا هو الظاهر مما يريده الله تعالى، وإلا فلن يكون ذلك بلاغًا وبيانًا.

ونحن لا نسلم أن هذا هو المفهوم في اللغة، ولا أن هذا مما اتفقت عليه العرب، ولو اتفقوا عليه لما كان صحيحًا من حيث هم كذلك، كما نقول أيضًا: لو فهم فاهم من العرب أن قوله (يد الله فوق أيديهم) اليد الجارحة التي هي عين من الأعيان، فلا نشك في غلطه في فهمه ولا نحتج بذلك على القرآن بل نحضُّ هذا الإنسان على تصويب فهمه وتصحيحه. ولا تغفل عن أن ابن تيمية يتكلم عمن أنزل القرآن إليهم مما يشمل الصحابة شمولاً أوليًا كما لا يخفى، فهو

ينسب للصحابة رضوان الله عليهم أنهم ما كانوا يعتقدون إلا أن الواحد يفهم منه الجسمُ، كما يلزم أنه ينسب إليهم القول بأنَّ: كل موجود فإما هو جسم أو قائم بجسم.

ومما هو من الباب نفسه ما قاله في بيان التلبيس (٣/ ١٤٨):

«**فهذا الواحد الذي وصفوه**، يقول لهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفطر السليمة: إنه أمر لا يعقل، ولا له وجود في الخارج، وإنما هو أمر مقدر في الذهن، **ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات، ولا قدر، ولا يتميز منه شيء عن شيء**، بحيث يمكن أن لا يرىٰ ولا يدرك ولا يحاط به، **وإن سمّاه المسمي جسمًا**».

فإن كان هناك موجود يسمىٰ واحدا في الخارج فلا بد أن يكون ذا قدرٍ (أي: حجم وحيز)، ولا بد أن يتميز منه شيء عن شيء (أي يكون مركبا، أو مؤلفا من أجزاء وأبعاض، وإن كانت لا تنفصل بالفعل)، فإذا استلزم أن يكون مع هذه الأوصاف جسما، فليكن!

٢-قال ابن تيمية في رده علىٰ تأسيس التقديس للإمام الرازي (٣/ ٧٣٨) علىٰ لسان بعض المتقدمين ممن يثبت العلو لله تعالىٰ ولكنه ينفي الجسمية والحد والجهة الحسية والحيز والتحديد، وهؤلاء قالوا إذا أثبتنا الله تعالىٰ فوق العرش ولكنه ليس في حيز ولا يقبل الانقسام فلا يثبت أنه جسم، وقالوا كما يصوغ حجتهم ابن تيمية: "قالوا لمنازعيهم من النفاة: فإذا اتفقنا علىٰ أنه ليس بجسم، أو إذا قام الدليل علىٰ أنه ليس بجسم، وقد علمنا بالفطرة والضرورة العقلية والأدلة المتواترة السمعية، واتفاق سلف الأمة وخير البرية أنه فوق العرش، كان التقدير أن الذي فوق العرش ليس بجسم.

وحينئذ فقول القائل: إما أن يكون متناهيًا أو ذاهبًا في الجهات إلىٰ غير غاية، وإما أن يكون منقسمًا أو جوهرًا فردًا، كل ذلك باطل لأن هذه اللوازم إنما تكون إذا كان الذي علىٰ العرش جسمًا. أما إذا كان غير جسم ولا متحيزٍ، فلا يلزم شيء من هذه اللوازم.

قالوا: هذه اللوازم والتقسيم كله من حكم الوهم والخيال، وباب الربوبية لا يجوز أن يحكم فيه بحكم الوهم والخيال، كما قد قرره هذا المؤسس في مقدمة الكتاب، **ولا ريب أن قولهم هذا أصح من قول منازعيهم من النفاة**".

والذي نريده من هذا النص هو العبارة الأخيرة فقط، وهي من كلام ابن تيمية، وليست حكاية عن مذهب أحد، ومعنىٰ كلامه: **إن مذهب هؤلاء الذين يثبتون الفوقية ولا يقولون بالحد ولا بالجهة الحسية ولا يقولون بالتحيز المستلزم للانقسام، ولو وهمًا، هو أصح من مذهب النفاة للفوقية ولو بهذا المعنىٰ الذي لا يستلزم ما ذكر.**

والحاصل أن هناك ثلاثة مذاهب:

مذهب النفاة، ومذهب القائلين **بأن الله فوق العرش ولكنه ليس جسمًا (متحيزًا)، فلا يلزم عند هؤلاء من كونه فوق العرش أن يكون متحيزًا**، والمذهب الثالث: **أن الله فوق العرش ومتحيز للتلازم بينهما. وابن تيمية يحكم علىٰ المذهب الثاني بأنه أصح من المذهب الأول بلحاظ أنهم أثبتوا الفوقية وإن نفوا التحيّز، ولكن الصحيح عنده هو إثبات الفوقية مع التحيز.**

٣-من الطبيعي عند من يقول بأن الله تعالىٰ جسم ألا يقول: إنَّ جميع الأجسام محدثة، ومن المتوقع أن لا يقول إنها محدثة لكونها أجسامًا، أي إن في طبيعة كونها أجساما أمرا يستلزم أن تكون مفتقرة ممكنة إلىٰ موجد يوجدها، ولذلك يرفضون أن تكون العلة هي نفس التركيب أو كونها محدودة أو غير ذلك من العلل التي ترجع لعين كونها أجسامًا، أو تكون لازمة لها. وقد ذكر ابن تيمية عنهم هذا المذهب فقال في رده علىٰ تأسيس التقديس (٣/٨٠٨): "ومَنْ قال مِنْ هؤلاء: إنه جسم، **لم ينكر أن الأجسام كلها ليست محدثة، كما لا ينكر أن القائمات بأنفسها كلها ليست محدثة**، وأن الموصوفات كلها ليست محدثة، **بل يضلل من يطلق العموم بحدوث الأجسام كما يضلل من أطلق القول بحدوث الموصوفات والقائمات بأنفسها أو الموجودات**".

لو قال بعضهم إن جميع الأجسام محدثة لعارضوه لأن الله تعالىٰ عندهم جسم، ولا ينبغي أن يكون محدثًا! ورجع ابن تيمية يعيد هذا الحديث عن عدم لزوم كون جميع الأجسام

محدثة، فتراه يرد علىٰ الرازي عندما قرر أنه إن لم نقل بحدوثها جميعا لم يطرد دليل حدوث العالم، فلم تسلم دلالة الحدوث علىٰ وجود الله تعالىٰ، فكيف يجيبه ابن تيمية! يقول بكل سهولة: "يقال له: هب أن دليلك لم يطرد، لكن من أين قلت: إن سائر أدلة الناس تحتاج إلىٰ ذلك؟ ثم غاية ما في هذا أن يكون بعض الأجسام غير معلوم الحدوث بهذا الدليل! فإن كان هؤلاء ممن لا يقول بأن الله جسم، فيمكنه العلم بحدوث سائر الأجسام بأدلة أخرىٰ، ولو بالسمع، وإن كانوا ممن يقولون بأنه جسم فلا ريب أن الأجسام عندهم ليست كلها محدثة، كما أن الذوات ليست كلها محدثة والموصوفات ليست كلها محدثة.

لا سيما وأنت تقول عن كل من قال: إنه متحيز، وإنه في جهة، لزمه القول بأنه جسم منقسم.

بل تقول: لكل من قال: إنه فوق العرش لزمه أن يقول بأنه جسم، فإذا كان المنازعون لك القائلون بأنه علىٰ العرش يلزمهم كلهم القول بأنه جسم، فكيف تحتج عليهم بأن هذا يستلزم أن لا يقطع بحدوث كل الأجسام، وهذا عندك حقيقة المذهب، فهل تحتج علىٰ إبطال المذهب بنفس حكاية المذهب مع ظهور القول بالنزاع فيه"اهـ.

إنه يحاول إبقاء وجه، أيِّ وجهٍ مهما كان ضعيفاً أو حتىٰ باطلاً! لسلامة قول من يقول بأن الله جسمٌ، ولو كان بمثل هذه الطريقة الضعيفة المبتسرة التي نراها! ترىٰ لماذا يبذل كل هذا الجهد في نصرة هذا المذهب وتسويغه؟ هل يمكن أن يفعل ذلك وهو يخالفهم فيما يقررون؟

وكلامه واضح في أن حقيقة مذهب هؤلاء أن بعض الأجسام قديمة، يقصدون أن الله ما دام جسما، وهو قديمٌ، فبعض الأجسام قديمة، والرازي يحتج عليهم بما ينبغي أن يقولوا به، بناء علىٰ قيام الأدلة الظاهرة -علىٰ الأقل بحسب نظره- علىٰ أن كل جسم فهو حادث، ولا يلزمه لكي يشنع عليهم أن يعترفوا هم بشناعة هذا القول. ولذلك فلا معنىٰ لقول ابن تيمية بأن هذا "إبطال المذهب بنفس حكاية المذهب، مع ظهور القول بالنزاع فيه"، لأن هذا القول من الرازي ليس من باب الإلزام علىٰ مقدمة يلتزمونها، بل من باب تحرير مذهب هؤلاء، وإلزامهم بما يقتضيه الدليل، وهذا المسلك لا يستدعي الاستغراب الحاصل من ابن تيمية.

٤ - قال ابن تيمية في الرد علىٰ تأسيس التقديس (٦/ ٦١٤)[1]: "الوجه الحادي والثلاثون، أن يقال:

مضمون ما ذكرته[2]:

أن الناس لما لم يشاهدوا حيًا عالمًا قادراً إلا جسمًا، سبق إلىٰ اعتقادهم أنهم إذا دعوا حيًا قادراً عالمًا كان جسمًا، ويتبع ذلك أنه في مكان والعلو أشرف من غيره، فيسبق إلىٰ فهم الداعي أن من اعتقد عظمته، إذا كان في جهة أن يكون في جهة العلو.

وحاصل هذا: أن الأمم المختلفة من الأولين والآخرين المجمعين علىٰ رفع أيديهم إلىٰ الله في الدعاء، إنما فعلوا ذلك لاعتقادهم أن الله جسم، ووجه هذا الاعتقاد أنهم لم يشهدوا حيًا عالمًا قادراً إلا جسمًا، فاعتقدوا فيمن يدعونه ذلك وأثبتوا له المكان، إذ الجسم لابد له من حيز، وخصوه بالعلو، لأنه أشرف.

فمضمون هذا: ذكر مستند العباد في رفع الأيدي.

فيقال له: لا يخلو إما أن يكون هذا مستندهم أو لا يكون.

-فإن لم يكن هذا مستندهم، بطل هذا الجواب، وصحة الحجة، وثبت أنهم إنما رفعوا أيديهم إلىٰ الله لعلمهم الضروري بأن الذي يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير في تلك الجهة.

-وإن كان هذا مستنداً لهم، كان قد حكىٰ اتفاق الأمم الذين يرفعون أيديهم في الدعاء علىٰ أن الله جسم، **إذ لم يشهدوا موجوداً إلا جسمًا**، وحينئذ فهذا أبلغ في الحجة عليه، فإن الأمم المتفقين علىٰ رفع الأيدي إذا كانوا يعتقدون أن الله جسم، كان هذا من أبلغ حجج القائلين بالجسم، **لأن هؤلاء الذين يرفعون أيديهم فيهم الأنبياء، وفيهم هذه الأمة، التي لا تجتمع علىٰ ضلالة.**

فصار ما جعله جوابًا حجة عليه".

---

(١) وهذا النص وإن كان سبق إيراده، فنورده هنا لما نحن بصدده، وتأكيداً لدلالة النص علىٰ أكثر من مطلوب، وسنؤكد هنا وجه استدلالنا به بنصوص أخرىٰ.

(٢) أي مضمون ما ذكره الرازي.

ولتأمل في الاحتمال الثاني فهو الذي يهمنا هنا، وهو احتمال أن يكون ما ذكره الرازي من وجه الدلالة هو مستند من اعتقد الجسمية، فإن ابن تيمية يقول: إن كان هذا أي اعتقادهم الجسمية والجهة والحد مستنداً لهم في رفع الأيدي، فإن هذا الأمر الذي تقرره وتحكيه عن تلك الأمم، أبلغ دليل علىٰ بطلان ما تزعمه من نفي كونه تعالىٰ جسمًا، فإن هؤلاء الذين كانوا يرفعون أيديهم منهم الأنبياء وأمة الإسلام، فإن كان هؤلاء يرفعون أيديهم للدعاء لأجل ما ذكرتَ، فإن إجماعهم علىٰ ذلك أبلغ دليل علىٰ بطلان نفيك لجسمية الله. **ولم يردّ ابن تيمية هذا الوجه من الفهم الذي يحتمل أن يعارَض به كلام الرازي، وهذا دليل قوي علىٰ أنه يعتقد صحة هذا المذهب. وإلا لرفض هذه الدعوىٰ وفندها، كما نراه يفند ويبطل دعاوىٰ الخصوم.**

وليس المقصود هنا تفسير: لم تَرْفَعُ الأُمَمُ أيدَيهم للأعلىٰ؟ هل لذلك المعنىٰ الذي ذكره الرازي حقيقة أو لغيره، فنحن لا نسلم أنهم يرفعون أيديهم للمعنىٰ الذي يذكره ابن تيمية، **والمهم هنا هو بيان أن ابن تيمية يوافق علىٰ أنّ هذه الحجة دليل بالغ علىٰ صحة كون الله تعالىٰ في جهة وعلىٰ كونه جسمًا، بناء علىٰ تسليمه بأن من كان يفعل ويعتقد الجهة والجسمية ذلك فيهم الأنبياء وأمة الإسلام التي لا تجتمع علىٰ ضلالة.**

وزاد ابن تيمية في توضيح مراده فقال في الوجه الثالث والثلاثين (٤/ ٦١٥): "أنك قد ذكرت أن مستند هذا الإلف: هو اعتقاد الدعاة أنَّ الحيَّ العليم القادر لا يكون إلا جسمًا.

-ومعلوم أن هذا **بلفظه** قولُ طوائف كثيرة من أهل الكلام من الشيعة والكرامية وغيرهم.

-وأما **بمعناه**، فالمؤسِّسُ وغيرُه يقول: إنَّ هذا قولُ مَنْ قال: إن الله فوق العرش، أو أنه يشار إليه في الدعاء، **ومعلوم أن القول بكون الله فوق العرش، أو أنه يشار إليه بالأيدي في الدعاء قول سلف الأمة وأئمتها وعامتها، وإذا كان هؤلاء كلهم يقولون بالمعنىٰ الذي سميته تجسيمًا، لم يضُرَّ القول بذلك، ولم يجز رده إلا بحجة.**

وأنت لم تذكر في جواب هذه الحجة ما يصلح أن يكون جوابًا، وقد قدمنا في الوجه الذي قبل هذا: أن الإشارة إلىٰ الله في الدعاء إن استلزم اعتقاد الداعي أن الله جسم فقد ثبت أن هذا قول مَنْ قولُه حجة، وإلا بطلت حكايته.

وأما هنا: **فإنَّ كون الحيِّ القادرِ لا يكون إلا بائنـًا عن غيره بالجهة له حدٌّ يتميز به عن غيره، وهو معنىٰ كونه جسـمًا عنده، وهذا المعنىٰ ما اتفق عليه سـلف الأمة وأئمتها، وإن تنوعت ألفاظهم فيه فكلها متوافقة متطابقة.**

وبالجملة فلا يمكنه أن ينازع أن هذا قول خلق كثير من أهل الحديث والفقه والتصـوف والكلام، فلا بد من دليل إبطاله".

في هذه الفقرات نقاط مهمة، فابن تيمية يقرر:

أولاً: أن المعنىٰ المراد بالجسم عند الرازي هو ما يلزم عن كون الشيء في جهة وأن له حداً، أي نهاية في الوجود، فما دام في جهة، فهذا هو المعنىٰ المراد من الحد.

ثانيـًا: يقرر مرة أخرىٰ أنّ سـلف الأمة وأئمتها يقولون بهذا المعنىٰ الذي يسـميه الرازي تجسيمـًا.

ثالثـًا: يقرر أن بعض الفرق الإسـلامية يصـرحون بلفظهم بأن الله جسـم بهذا المعنىٰ المختلف فيه.

ولا يخفىٰ أن بعض هذه المعاني متكررة فقد ذكرها في الوجه المنقول سابقـًا.

وقال في الحجة التي بعد ذلك (٤/٦١٦) وقد نقلنا كلامه هذا قبلُ: "الوجه الرابع والثلاثون: يقال له: هذا الذي ذكرته، مضـمونه: [إنَّ] الدعاة الرافعي أيديهم لاعتقادهم أن الله جسم حيث لم يشهدوا مدعواً حيـًا عالما قادراً إلا جسمًا، ومعلوم أن الدعاة الرافعي أيديهم لو لم يكن فيهم مَنْ قوله حجة وخلاف قوله كفر، فلا نزاع في أنهم جماهير بني آدم من الأولين والآخرين وفيهم من العلماء والعباد مَنْ لا يحصـيه إلا رب العباد، **فلو لم يكن هذا دليلاً من أعظم الأدلة علىٰ أن الله جسمٌ بمقتضىٰ ما قررته**، لكان هذا مما يجب الجواب عن حجة قائله؛ فإن مخالفة جماهير بني آدم ليست هينة"اهـ.

وهذا فيه أيضـًا أنّ استلزام رفع اليدين إلىٰ السماء من أجل الدعاء للجسمية، وفي كلامه أن فيهم من قوله حجة ومخالفة قوله كفر، ومعنىٰ ذلك كما هو واضـح أن قولهم صـحيح، لأنه

يبني على لو الامتناعية فيقول لو لم يكن فيهم إلا مَن قوله حجة لكفى أنهم كثيرون فلا يصح لك مخالفتهم، يعني أن في هذا النحو من الاحتجاج عند ابن تيمية دليلين: الأول أن هؤلاء فيهم من قوله وحدَه حجة ومخالفته كفرٌ (يعني أن من بينهم من هو نبي أو رسول)، والثاني أنهم كثيرون فمخالفة الكثيرين في هذه المسألة خطير وليس هيناً. ولو كان لدى ابن تيمية ما يبطل به قول هؤلاء الذين يرفعون أيديهم إلى السماء لاعتقادهم أن الله جسم، لذكره، ولكنه لا يفعل، فلا يظهر أن هناك دليلاً يبطله، وابن تيمية يطالب الرازي بالإتيان بالدليل على ذلك، ويوافقهم على ما يقررون.

بل إنه يقول في أثناء مناقشة الرازي: "فإن قيل هذه الحجة مبناها على قياس الغائب على الشاهد وهو باطل قيل قياس الغائب على الشاهد باتفاق الأمم ينقسم إلى حق وباطل فإن لم تبين أن هذا من الباطل لم يصلح رده بمجرد ذلك"، فهو يعترف أن ما ذكروه من باب قياس الغائب على الشاهد، ولكنه يطالب بالدليل على أنَّ هذا النحو من القياس باطل، فبعض قياس الغائب على الشاهد حق، يعني: فلم لا يكون هذا حقاً!

ويؤكد ابنُ تيمية ذلك بما يورده في الوجه الخامس والثلاثين فقد قال (٤/ ٦١٧-٦١٨): "أن تقرير ما ذكرته من مستندهم، مثل تقرير المسلك القياسي في العلو، وهو أن يقال:

لم نشهد موجوداً قائماً بنفسه إلا جسمًا، أو لم نشهد حياً عالماً قادراً إلا جسمًا، فاختصاص القائم بنفسه أو الحي بكونه جسمًا دون أن يكون عرضًا أو يكون لا جسمًا ولا عرضًا:

-إما أن يكون لكونه موجوداً قائماً بنفسه.

-أو لما يندرج فيه واجب الوجود، [أو] لما يختص [بـ]الممكن المحدَث.

فإن كان الأول والثاني، وجب في كل موجود قائم بنفسه أن يكون جسمًا، وحيئذ فتصح حجتهم.

والثاني باطل؛ لأنه يوجب تعليل الأمر الوجودي وهو القائم بالنفس أو كون القائم بنفسه حيًا عالمًا قادراً، بما فيه أمر عدمي، والعدم لا يصلح أن يكون علة للوجود، وقد تقدم الكلام علىٰ هذه الحجة وأنه لم يقدح فيها بقادح.

وإذا كان كذلك كان قد ذكر لهم حجة: توجب أنه فوق، وأنه جسمٌ، غير ما ذكروه من العلم الضروري، وإن لم يقدح في ذلك بشيء.

وذكر أن الأخلاف أخذوا ذلك عن الأسلاف، واتفقوا عليه وتسمية ذلك تخيلاً، لا يوجب فساده إن لم يبين أنه خيال فاسد، **فظهر أن ما ذكره تقرير لقولهم بالقياس العقلي والأثر النبوي والإجماع الشرعي، مع ما ذكروه من الضرورة العقلية**، وأنه زاد في التقرير علىٰ كونه فوق: أنه مع ذلك جسم، ولا ريب أنّ هذا قوله، وقول أكثر الناس من النفاة والمثبتة، فإنهم يقولون: **إن كونه فوق العرش يستلزم المعنىٰ الذي يسميه المتكلمون جسمًا ويسميه أهل الحديث حدًا**" اهـ

وفي هذه الفقرة فوق ما سبق في التعليق عليها لبيان الإشكالات في كلام ابن تيمية، من أن ما يسميه المتكلمون بالجسم يسميه أهل الحديث حداً، فالقول بالحد عند أهل الحديث في عرف ابن تيمية -وهو لا يريد إلا المجسمة منهم- يساوي القول بالتجسيم عند المتكلمين، فمن قال بالحد فهو مجسم.

وهذا المعنىٰ هو المفهوم من نسبة التجسيم لمن أثبت الحد من المتقدمين والمتأخرين، وإن لم يقل بلفظ الجسم نفسه، فالتحديد لا يكون إلا للجسم. والتحديد مستلزم بوضوح للأبعاد، والامتداد والتحيز، كما لا يخفىٰ، وهو المراد بالجسم الاصطلاحي. نعم إن حقيقة الجسم ليست عين التحيز والامتداد، ولكن الجسم لا يكون إلا كذلك، وما كان كذلك لا يكون إلا جسمًا.

وابن تيمية وإن كان يسوق الكلام علىٰ مذهب من يناقشهم الرازي، ولكنه يزعم بأن مذهبهم موافق للسلف والضروريات والآثار النبوية والإجماع، فقد قال: "**فظهر أن ما ذكره تقرير لقولهم بالقياس العقلي والأثر النبوي والإجماع الشرعي، مع ما ذكروه من الضرورة**

العقلية"، وما كان وصفه كذلك عند ابن تيمية فهو بلا ريب مذهب له، وإلا لكان ردَّ هذا الكلام أو علق عليه.

وما ينسبه لأهل الحديث من أنه فوق العرش بحدٍّ وهو عين المعنىٰ الذي يسميه المتكلمون جسمًا، يوافق عليه بلا ريب أيضًا، فما يسميه أهل الحديث علىٰ زعمه حدا، هو عين ما يسميه المتكلمون جسمًا، وهو يثبت الحد، فيلزمه أن يثبت ما يطلق عليه المتكلمون جسمًا.

ما ثمَّ موجود إلا جسم أو قائم بجسم: قول تعضده الضرورة والنقل والعقل والفطرة

وابن تيمية يردُّ علىٰ الرازي ومن وافقه، فيزعم بأن كل دليل راجع إلىٰ قياس الغائب علىٰ الشاهد، فإن كان هذا القياس باطلا، يبطل ما استدل به الرازي علىٰ نفي قولهم، وإن كان صحيحًا، يصح قول المجسمة الذين يعتمدون عليه، قال في (٤/ ٦٢١): "وإذا كان كذلك لم يكن له حجة عقلية في العلم الإلهي أصلاً إلا ولا بد فيها من قضية كلية، والقضية الكلية لابد فيها من قياس الغائب علىٰ الشاهد:

-فإن كان هذا باطلاً بطل جميع كلامهم بالأدلة العقلية في العلم الإلهي، وحيئذ فيبطل ما ذكروه في نفس[1] الجسم وغيره، فلا يكون لهم جواب عما احتج به المنازع.

-وإن لم يكن باطلاً لم يكن له إبطال هذه الحجة بما ذكره من أن مضمونها قياس الغائب علىٰ الشاهد.

فحاصله: أنه إن كان ما يسلكونه من الطرق الكلامية العقلية في الإلهيات طرقًا صحيحة، فهذه الطريق منها، فتكون حجة عليهم، وإن لم تكن صحيحة لم تكن حجة لهم كما لا تكون عليهم، فلا يكون كلامهم حقًا دون كلام خصومهم **ولا يكون ما دفع به الضرورة التي ذكرها منازعوهم حقًا"**.

---

(١) كذا، والظاهر أنها: نفي.

وهو وإن ترك الكلام علىٰ سبيل الجملة الشرطية (إن كان ...وإن كان) إلا أنه من الظاهر أن ما يعتقده ويميل إليه هو أن الغائب يقاس علىٰ الشاهد في هذا المقام علىٰ أقل تقدير.

وانظر إليه يؤكد ذلك في الوجه الذي يليه فيقول (٤/ ٦٢٢): "الوجه السابع والثلاثون: أن المنازعين لهم يحتجون بالدلائل السمعية الكثيرة، **وبما يذكرونه من الضرورة العقلية وبما ذكروه من الأقيسة العقلية.**

-فإن كانت الأقيسة العقلية صحيحة كما تقدم ذكرها مقبولة في هذا الباب، لم يجز رد ما يذكرونه من الأقيسة العقلية إلا بما يبين فساد القياس الخاص الذي أوردوه لا بمجرد كونه قياساً للغائب علىٰ الشاهد.

-وإن كانت مردودة كان ما يذكره النفاة كله مردوداً.

وحيئذ فتبقىٰ الأدلة السمعية سليمة عن معارض عقلي فيبطل ما يذكرونه من كونها عارضت القواطع العقلية، وحيئذ يمتنع تأويلها، ويجب اعتقاد مضمونها ويكون ما ذكروه من الضرورة العقلية لا دليل علىٰ فسادها، وهذا بينٌ لمن تدبره ومبناه علىٰ العدل والإنصاف. وقد قدمنا فيما مضىٰ التنبيه علىٰ هذا، وأن مبنىٰ كلامهم في الإلهيات إنما هو القياس علىٰ ما وجدوه في المشهودات لا طريق لهم غير ذلك أصلاً".

يزعم باختصار أن الأدلة العقلية التي يستدل بها النافون للجسمية والتحيز والحد كلها مبنية علىٰ قياس الغائب علىٰ الشاهد، فإن كان هذا القياس باطلا، فتبطل أدلتهم علىٰ النفي، وإذا فرضنا أن الخصوم المثبتين للجسمية يستدلون بهذا القياس أيضا، وكان باطلا، فتبطل أدلتهم العقلية أيضاً، ولكن بطلان الأدلة العقلية للطرفين، لا يستلزم بطلان المطلوب والمدَّعىٰ، لأنه يزعم أن المثبتين للجسمية والتحيز والحد يحتجون أيضا بالنصوص السمعية الدالة علىٰ ذلك، وإذا بطلت الأدلة العقلية المخالفة لها، بطل وجوب تأويلها وحملها علىٰ معاني أخرىٰ، ولزم القول بمقتضاها الذي يزعم هذا الرجل أنه يدل علىٰ التحيز والجسمية والحد...الخ. وبهذه الطريقة يرجح ابن تيمية قول المجسمة والمشبهة علىٰ المنزهة لله تعالىٰ عن الحد والجهة والتحيز والجسمية.

وقد نقلنا هذا الوجه كاملاً، ليفهم القارئ أن ابن تيمية وإن كان يسوق الكلام في أغلب كتابه علىٰ لسان آخرين، إلا أنه يؤكد سلامة حججهم، وأن الحجج التي يحتج لهم بها هو في الحقيقة يعتقد بها، ويراها سديدة، ومنه هذا الموضع، فتأمل قوله: " **وهذا بينٌ لمن تدبره ومبناه علىٰ العدل والإنصاف. وقد قدمناه فيما مضىٰ التنبيه علىٰ هذا**"، وهذا ليس كلام من يسوق قولَ غيره ومذهبه فقط، بل هو موافق لهم، ولو اكتفىٰ بحكايته من غير نكير لكان قولاً له في هذا المقام كما ذكرنا قبلُ، فما بالك إن أكَّدَه بما ترىٰ من الأساليب والأوصاف؟! والحقيقة أن هذه الأقوال والاحتجاجات ليست إلا لابن تيمية، فالكلام صياغته والمعاني اعتقاده، لا يشك في ذلك إلا مراوغ، فوكيف يتأتىٰ له أن يصف قولهم بأنه **علىٰ العدل والإنصاف** إلا بأن يكون موافقا لهم.؟!

ولنتأمل في الوجه الثامن والثلاثين قليلاً، ففيه ما يتعلق بهذا الموضوع، قال ابن تيمية (٤/ ٦٢٣): "الوجه الثامن والثلاثون: أن القول بأن الله ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ولا داخل العالم ولا خارجه ونحو ذلك، **ليس هو قول أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، ولا له أصل في شيء من كتب الله المنزلة ولا آثار أنبيائه، بل متواتر عن السلف والأئمة إنكار هذا الكلام وتبديع أهله**".

كذا قال!

ولا بد من التنبيه علىٰ أنه عندما يقال: إن هذا القول لم يكن قول أحد من سلف الأمة، فإما أن يريد أنهم لم ينطقوا بلفظ مثل هذا اللفظ، ولا بنحو تلك العبارات، وإما أن يريد أنهم لم يقولوا بمثل المعاني التي تدل عليها هذه العبارات، فكل من هذين الأمرين يقال عليه: قول!

فإن أراد الأول فلا نسلم له أن السلف بمجموعهم لم يتكلموا بذلك، فإن كثيرا منهم نفىٰ الحد والجسم والجهة بنصه، كما أن بعض من كان في زمانهم أطلق علىٰ الله تعالىٰ أنه في جهة ونحو ذلك.

وإن أراد الثاني، فلا نسلم له أنهم لم يقولوا بذلك، كيف وابن تيمية يقرر أن هذا المعنىٰ مدلول القرآن الكريم، وما تعتقد به الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام كما يفهم من

مدلولات العبارات التي نقل إلينا عنهم، وإن لم تكن تلك العبارات مساوية في نظمها وحروفها لما ذكره ابن تيمية، ولكن العبرة بالمعاني لا بمجرد الألفاظ كما هو معلوم.

ولذلك فإذا فرضنا أن دلالات القرآن تدل علىٰ تنزيه الله تعالىٰ عن الجسمية والحد، فإن ما قرره ابن تيمية يكون باطلا بالضرورة، فإن كل الأعلام من السلف المعتبرين قرروا ما قرره القرآن، ولم يقولوا بالحد والجهة وغيرهما.

وليس التوحيد الذي أمر به الله تعالىٰ هو فقط ما يتضمن الأمر بالعبادة، بل تضمن أيضا وجوب معرفة الله تعالىٰ وتنزيهه عن الصفات التي لا تجوز عليه كالوالد والولد، والمشابهة للمخلوقات، وهذه الأمور ليست عين العبادة التي هي أفعال بالجوارح، وهي مع ذلك من التوحيد، فالأمر ليس كما يوهمه ابن تيمية للناس في قوله (٤/ ٦٢٣): "وذلك أن التوحيد الذي بعث الله به رسله هو عبادة الله وحده لا شريك له"، فكما أمرهم الله بالعبادة أمرهم بالمعرفة، فكل من العبادة والمعرفة واجب، والمعرفة أصل والعبادة فرع عنها.

ويزعم ابن تيمية أن بعض المتكلمين لما تكلموا في نفي الجسمية عن الله تعالىٰ، عارضهم غيرهم فقالوا بل هو جسمٌ! وذلك بقوله (٤/ ٦٢٤): "ولما ابتدع هؤلاء القولَ بأنه ليس بجسم ولا جوهر عارضهم الطائفة الأخرىٰ من الشيعة وغيرهم، فقالوا: **بل هو جسم**"، وكأنه يسوغ قول من أثبت، ويجعل الأصل في الانحراف من نفىٰ الجسمية! وهذا الأسلوب مما يختص به هذا الرجل لترويج مذهبه، والحقيقة أن المجسمة موجودون[1] كما أن المنزهة موجودون، ومعارضة هؤلاء لهؤلاء معروفة معلومة، ولم يقل المجسمة بالتجسيم فقط لمعارضة النافين للتجسيم، ولم يكن الأمر معاندة محضة بحسب تصور ابن تيمية! بل إن المنزهة كشفوا عن

---

(١) من أطرف ما سمعتُ من أحد أساتذة الجامعات في أثناء نقاش بعض الرسائل التي تدافع عن ابن تيمية: أنه نفىٰ وجود أي أحد من المجسمة، وقال إن كل ما ذكر في كتب البغدادي وغيره من الأعلام من ذِكْرِهِم وبيان شنائعهم، ليس له أساس من الصحة، وأن المجسمة لم يكن لهم وجود أصلاً! وما قرر ذلك إلا للدفاع عن ابن تيمية لما يتهم به من تجسيم وقول بالحيز والحد وحلول الحوادث، فلم يملك هذا الأستاذ! إلا نفي موضوع التجسيم من أصله في التاريخ إكراما لعيون ابن تيمية!

عقيدة المجسمة كما هي في نفوسهم، فحققوا لهم معاني التجسيم، وعبروا عنها باصطلاحات معينة نحو ما ذكرناه، فلما عرف المجسمة ما يتكلم به المنزهة من المعاني والمصطلحات الدالة عليها، أقروا بأنهم فعلا يثبتون الجسمية لله تعالىٰ، وبأنهم يقولون بهذه المعاني التي ينسبها لهم المنزهة، وليس الأمر مجرد معارضة لهم أو معاندة كما يصوره ابن تيمية! وليس هو إثباتا من طرفهم لما نفاه الطرف الآخر، وأخطأ في نفيه كما يعتقدون، فوافقوه في اللفظ فقط دون إرادة للمعنىٰ، بل هو إثبات للتجسيم بحسب ما يعتقدونه هم. وهذا لا يمنع كما هو ظاهر أن المجسمة تكلموا في التجسيم ابتداء، بألفاظهم الدالة عليه، إما صراحة أو التزاما أو تضمنا، فعارضهم من عارضهم ممن ينزهون الله تعالىٰ عن ذلك.

وتوضيح ذلك أن ابن تيمية يوهم في بعض المواضع أنه لما قال الجهمية: بأنه في كل شيء، أو نحو ذلك، مما لا يفيد مباينته، ويفهم منه حلوله بخلقه وعدم تمايزه ومباينته، ونفىٰ الجسمية وكل ما ينسب للمخلوقات لأنه تشبيه، أراد الطرف الثاني إبطال ما قرره هؤلاء، فقالوا بل هو جسم أو متحيز، لأن الجسم والمتحيز لا يمكن أن يكون حيث يكون غيره ولا يداخل وجوده وجودَ غيره، فهل يقال إنهم أرادوا من إثبات الجسمية مجردَ إثبات الغيرية والتمايز في الوجود! بالطبع لا، فإن لهم غنية عن هذا اللفظ بغيره من الألفاظ الدالة علىٰ تلك المعاني من المغايرة والتمايز، وإنهم لو أرادوا مجرد هذا القدر لعبروا عنه بما يفيده من اللفظ، ولم يستعملوا الجسمية التي تفيد ما هو زيادة عن ذلك من المعاني الباطلة.

قال ابن تيمية موضحا طريقة السلف كما يقررها (٤/ ٦٢٤): "**والسلف والأئمة لم يثبتوا هذه الأسماء لله ولا نفوها عنه لما في كلٍّ من الإثبات والنفي من الابتداع في الدين من إجمال واشتراك ويثبت به باطل وينفىٰ به حق**".

كذا يقرر عقيدة السلف والأئمة! ومن أين له التعميم وهو يعلم أن بعضهم نفىٰ الجسم مطلقا بلا قيد، وبعضهم نفىٰ الحد وأوذي عليه من المجسمة، وبعضهم نفىٰ حلول الحوادث في ذات الله تعالىٰ، ونفوا أيضا اتصاف الله تعالىٰ بالصفات الحادثة، فلم يتوقف السلف في نفي الباطل عن الله تعالىٰ، ولم يقل أحد منهم إنني لا أنفي الجسمية عن الله تعالىٰ؟ أو أنهم لا ينفون

التشبيه عن الله تعالىٰ! بل هذا من عند ابن تيمية. والوارد في الحديث والقرآن نفي الشبيه والمثلية كما هو معلوم، والسلف تبع للقرآن، من لم يوافقه فلا يعد من السلف المعتبرين.

وابن تيمية يقرر هذه الطريقة لأنه يعتقد أن المعنىٰ الذي اتخذت له هذه الألفاظ من طرف المتكلمين ثابت لله تعالىٰ، كأن يقال: **إن الجسم اسم لما هو ممتد في الأبعاد، أو المتحيز والمباين بالجهة والحد**، بغض النظر عن الأشياء التي يتألف منها الجسم، هل هي الجواهر الفردة أو غيرها، فكل ما له تلك الأبعاد فهو جسم. فنفوا الجسمية عن الله تعالىٰ بعد تعريفها بهذا المعنىٰ.

أقول: لما رأىٰ ابن تيمية ذلك، وكان يثبت لله تعالىٰ أنه متحيز ممتد في الأبعاد، بل يقول: إن كل قائم بنفسه لا بد أن يكون كذلك، عارضهم في إطلاق هذا النفي، وأوهم الناس أنه يعارضهم لأنهم لا يستعملون كلمات شرعية وردت في الشريعة، وكأن وصف الله وتنزيهه عن النقائص يجب بالضرورة أن يكون بألفاظ واردة في الشريعة ويتوقف علىٰ ورودها بنصها ولفظها في الشريعة! وكيف يفعل من لا يتكلم بالعربية ولا يعرفها! وهل نوجب علىٰ كل مسلم أن يعرف اللغة العربية إذا أراد الكلام في التنزيه! والحكم الشرعي هنا هو نفي المعنىٰ بأي لغة كانت الدلالة عليه وبأي لفظ دل عليه.

ودعواه أن نفيه مطلقا لم يرد، وإثباته مطلقا لم يرد، فنقول: بل إثباته مقيدا أيضا لم يرد بأي نحو من الأنحاء عن السلف، والوارد عنهم نفيه مطلقاً خلافا لما تدعيه. والمتوافق مع قواعد الشريعة نفيه لأنه وصف للمخلوقات والمحدودات من الموجودات، والله تعالىٰ ليس كمثله شيء! وعلىٰ أقل تقدير: لما كان هذا اللفظ وأمثاله من الألفاظ توهم نقصا لله تعالىٰ، وجب نفيها ونفي معناها.

وهل ورد عن السلف أنهم قالوا: إن أردتم بالجسم كذا أثبتناه! فماذا لو قال بعض المتهوكة من المجسمة نحن نريد بالجسم القائم بنفسه كما ينقله عنهم ابن تيمية، هل نوافقهم ونقول: الله جسم إذن! أو نعارضهم ونقول لهم لا يصح إطلاق هذا اللفظ لأنه لم يوضع للدلالة علىٰ

القائم بنفسه، بل على المتحيز الممتد في الأبعاد، وكان من لوازم ذلك أنه قائم بنفسه، فلا تخلطوا الأمور. ولذلك ذموا من قال: جسم لا كالأجسام، وبعضهم كفره.

وأما قوله بعد ذلك (٤/ ٦٢٤): "**مع أن السلف والأئمة لم يختلفوا أن نفاة الجسم أعظم ضلالاً وابتداعًا من مثبتيه**[1]، بل الأئمة والسلف تواتر عنهم من ذم الجهمية ما لا يحصيه إلا الله، ولهم أيضًا كلام في ذم المشبهة لكن أقل من ذم الجهمية بكثير. **وأما لفظ الجسم فلا يحفظ عن أحد منهم ذمه وإنكاره كما لا يحفظ عنه مدحه وإقراره**" اهـ

فغريب!

وتأمل كيف ينتقل هنا من الكلام على نفاة الجسم إلى الجهمية على سبيل الخصوص! فهل انحصر نفاة الجسمية في الجهمية؟

ولم تخلط الأمور ههنا وتقول: إن السلف شنعوا على نفاة الجسم كالجهمية أعظم مما شنعوا على المجسمة!

وهل اقتصر الجهمية على نفي الجسم حتى يكون التشنيع واردا عليهم لأجل هذه المسألة فقط، أم إنهم لما نفوا الجسمية قالوا بما هو باطل أيضا من المخالطة والمحايثة لله تعالى كما ينقل عنهم بعض علماء الفرق والمذاهب، فلأجل ذلك ذمهم السلف، وليس لأجل نفيهم الجسمية. وأما كثرة ما ورد عن السلف من ذم الجهمية فلما كان هؤلاء يصرحون به من عقائد ويناظرون عليها، فكثر الكلام عليهم من هذه الجهة، وأما قلة ما ورد في مقابله مما يتعلق بالمجسمة فليس لأنهم في نظرهم أحسن من هؤلاء كما يقترح ابن تيمية، بل لأن كثيرا من المجسمة كانوا لا يصرحون بالتجسيم، بل كانوا يتسترون بألفاظ واردة في الشريعة يوهمون الناس أنهم على وفق معتقداتهم، فكان تخليص قولهم أصعب، لما كانوا أكثر حيلة في إيهام الناس أنهم على صواب. ولذلك أوهم من قال منهم بالتجسيم أنه لا يريد بالجسم إلا القائم بنفسه! وهو تلاعب منه كما أوضحناه. وأما قوله إنه لم يحفظ عن السلف ذم لفظ الجسم!

---

(١) فهو إذن يرى أن كلا منهما ضال مبتدع، ولكن بعضهم أخف من بعض.

فنقول: اللفظ في حد ذاته لا يذم، ولكن وصف الله تعالىٰ بمعنىٰ الجسمية هو المذموم، وسواء في ذلك استعمِل لفظ الجسمية أو غيره، وقد ورد عن أحمد نفي الجسم، كما ورد عن أبي حنيفة نفيه، وورد عن ابن حبان نفي الحد والجهة، وورد عن غيرهم نفي الكيفية، كل ذلك مشهور يعلمه ابن تيمية! فكيف يقول هنا إنه لم يرد عنهم ذم هذه الألفاظ!

ولا ريب أنّ ابن تيمية لا يريد بقوله هذا: إن السلف يبدّعون المثبتة بجميع أجناسهم؛ لأنّا نقطع أنّه يؤيد طائفة من المثبتة الذين يثبتون معنىٰ التحيز والجهة والحد، الذي اعترف أنّه من معاني الجسم اصطلاحًا، فلا بد من حمل التبديع علىٰ طائفة معينة من المجسمة الغالين ممن يدرجهم تحت مصطلح المثبتة.

وقوله بعد ذلك (٤/ ٦٢٤): "ولكن المحفوظ عنهم من الألفاظ الإثبات"، أقول: إثبات ماذا؟ إثبات الجسم أم إثبات النصوص علىٰ ما وردت، ثم بعضهم أول وبعضهم سكت وفوض.

وكلامه هنا يُوهم إرادة إثبات معاني الجسمية والسكوت عن لفظه، وإثبات معنىٰ الحد والجهة والسكوت عن اللفظ، كما هو ديدنه، وهو تلبيس ظاهر.

وقوله (٤/ ٦٢٤):"فقول نفاة الجسم: إنها هي التجسيم ويعدون أعلام الدين وأئمة الدين من المجسمين والمشبهين كما هو موجود في كتب مقالاتهم، كما يعدون منهم مالكًا وأصحابه وحماد بن سلمة وأضرابه والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية وأمثال هؤلاء الأئمة"اهـ.

أقول: إن النزاع بين الجهمية والأعلام المتقدمين لم يكن علىٰ ألفاظ وردت في الشريعة، فلم يكن الجهمية والمعتزلة وغيرهم ينفون هذه الألفاظ الواردة في القرآن مثلا، وغيرهم يثبتها، ولو كان كذلك لما تردد أحد في تكفير من نفاها، بل كان الخلاف مبنيا أصلا علىٰ المعاني المفهومة من هذه الألفاظ، فبعد ثبوتها في القرآن، كان هؤلاء يقولون لا بد من حملها علىٰ ما ينافي التجسيم والتشبيه والحد والحيز، فمن وافقهم في ذلك فلا يصح لهم اتهامه بالتشبيه، ولكن كانوا يتعنتون كدأب الفرق المتعصبة لآرائها فيتوهمون كل من لم يوافقهم صراحة في ما

يقررونه مخالفا لهم في هذه الأمور، فترىٰ بعضهم ينسب بعض هؤلاء الأعلام إلىٰ التشبيه والتجسيم، ومجرد نسبتهم لذلك لا يستلزم أن التشبيه صحيح، لأنه مذموم عند المعتزلة والجهمية! ولكن الأمر يستدعي إعادة تحرير الألفاظ والمعاني كما هو دأب أهل العلم. وهو ما قام به أئمة أهل السنة من الأشاعرة ومن سبقهم من محققيهم كابن كلاب والمحاسبي ممن نسب للأشاعرة الذين جاؤوا بعدهم زمانًا لموافقتهم لهم في هذه المعاني.

ولذلك فقد قام الإمام الأشعري بإعادة تحرير كلام المتقدمين وأبعد شبهة التشبيه عنهم، ولم يطلق ذم ألفاظهم كما كان المعتزلة يفعلون، حتىٰ لما وجدهم يقولون بالمباينة مع عدم ورود اللفظ في النقل، إلا أنه حمله علىٰ المغايرة والتمايز وعدم الاتحاد والاختلاط، لا علىٰ الانفصال المكاني والحد والجهة الحسية كما يحمله عليه ابن تيمية، ولما رآهم يطلقون في بعض الأحيان الفوقية، حملها علىٰ مطلق العلو لا علىٰ الجهة والتحيز كما يفعل ابن تيمية، وهكذا. ويأتي ابن تيمية لهذه الألفاظ ويأبىٰ إلا أن يحملها علىٰ ما يقول به من المعاني التشبيهية من الحد والجهة والتحيز والمكان...الخ.

فالذي يفعله ابن تيمية هو إعادة تأويل لكلام من تقدم من السلف والأعلام ليحمل قولهم علىٰ ما يعتقده من مذاهب باطلة في الله تعالىٰ، وما قام به أعلامنا المتقدمون من أهل السنة أنهم فسروها كما يقتضي المقام، ومكانة أولئك الأئمة علىٰ ما يتوافق مع إطلاقاتهم في مواضع أخرىٰ من دون تعسف ولا تكلف. وكانوا في فعلهم ذلك أصرح وأصدق من ابن تيمية الذي يزعم أن كلمات المتقدمين صريحة فيما يقرره هو! مع عدم صراحتها بل مع مخالفتها في كثير من المواضع.

ثم قال ابن تيمية (٤/ ٦٢٥): "ولما تكلم بنفي الجسم أبو الهذيل إمام المعتزلة وأتباعه، وتكلم بإثباته هشام بن الحكم وأشياعه.

قال هؤلاء: الجسم هو الموجود وهو القائم بنفسه ولا يعني بالجسم إلا القائم بنفسه ولا يعقل قائم بنفسه إلا الجسم.

وقالوا: دعوىٰ وجود قائم بنفسه ليس بجسم، كدعوىٰ قائم بنفسه لا تقوم به صفة.

فإن المعتزلة يقولون: إنّ الباري تعالىٰ قائم بنفسه، وأنه يمتنع أن يكون محلاً للصفات والحوادث.

قالوا: وهذان مثل دعوىٰ قائم بنفسه لا يباين غيره ولا يتميز عنه.

قالوا: **وإثبات موجود قائم بنفسه ليس هو جسمًا، ولا يقوم به صفة مثل: إثبات قائم بنفسه ليس حيًا ولا ميتًا ولا عالمًا ولا جاهلاً ولا قادراً ولا عاجزاً، كما يقوله من يقوله من الملاحدة والفلاسفة، وهذا كله جحد لما يعلم بضرورة العقل ومخالفة للبديهة والحس**".

وهذه الردود التي عبر عنها بقالوا هي في الحقيقة وصف لما يريد نصرته كما أصبح جليا جدا، وهو ما ينسبه للسلف والأئمة كما مضىٰ ذكره.

ولذلك علق ابن تيمية علىٰ ذلك بقوله: "**وما زال الأئمة يصفون الجهمية بأنها مخالفة للعقول وأن العقل يعلم أنهم يصفون العدم لا الوجود، ولهذا عندهم نفاة التجسيم من المجسمة لموافقتهم لهم في أصل الإثبات وإن خالفوهم في بعض التفاصيل**. وإذا كان كذلك فهذا الذي جعله مستنداً للداعين من الأولين والآخرين أنه هو الرجوع إلىٰ القياس العقلي، وهو قياس ما غاب عنهم من الموجود علىٰ ما شاهدوه لا ينافي ما ذكروه من أن ذلك يقتضي علمهم الضروري بأن الذي يدعىٰ ويسأل هو في جهة فوق، لأن العلوم الضرورية الكلية لا بد فيها من قياس كما تقدم.

وهم كما قد يقولون: **يعلم بالضرورة أن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه فإنه معدوم**.

ويقول من يفهم معنىٰ الجسم علىٰ اصطلاح المتكلمين: يعلم بالضرورة أنه لا يكون موجود قائم بنفسه إلا ما سميتموه الجسم.

ويقولون: **كل من رجع إلىٰ فطرته وفهم معنىٰ ذلك** ولم يصده عن موجب الفطرة ظن التقليد أو أقيسة فاسدة وهوىٰ من تعصب للمذهب المألوف، **فإنه يعلم ذلك**.

ويثبتون ذلك أيضًا بالمقاييس العقلية التي هي أقوىٰ من مقاييس النفاة.

وإذا كان كذلك فنفي التجسيم لا يمكن أن يكون بنص ولا إجماع، بل ولا بأثر عن أحد من سلف الأمة وأئمتها، وليس مع نفاته إلا مجرد ما يذكرونه من الأقيسة العقلية.

فإذا كان رفع الأيدي إلىٰ السماء في الدعاء مستلزمًا لاعتقاد الدعاة التجسيم، وهم يثبتون ذلك بالأقيسة العقلية أيضًا، كان جانبهم أرجح لو لم يجيبوا عن حجج النفاة، فكيف إذا أجابوا عنها، وإذا بينوا أن نقيض قولهم مستلزم للتعطيل: لتعطيل وجود الباري ذاته وصفاته وتعطيل معرفته وعبادته ودعائه" .اهـ

وهذه الفقرة الأخيرة كلام مباشر من ابن تيمية بلا ريب، لأنه في صدد المحاكمة بين الفريقين، ومنه يفهم الطرف الذي يرجحه منهما. فتأمل مليًا.

وقد نقلتُ هذه الفقرات علىٰ طولها لأهميتها، فالقسم الأول منها يورد وصفا لقول المجسمة الذين يزعم أنهم السلف والأئمة، في مقابل قول نفاة التجسيم.

وفي القسم الثاني: يوجه أدلة القائلين بالتجسيم، بأنها مقتضىٰ الضرورة والفطرة، وأن كل من لم يحد عنها بهواه، قال بها وخضع لها، بل كانت الأدلة النقلية أيضا دالة علىٰ ما يقولون: بأنه لا وجود لقائم بنفسه إلا ما يسميه أولئك بأنه جسم.

يورد ذلك كله مؤيدا له غير ناقد، بل موافقا لما يقولون! وهذا واضح جدا.

وفي الفقرة الأخيرة: يقرر رجحان طريقة المجسمة علىٰ طريقة النفاة للتجسيم، فإنهم يقولون بمقتضىٰ الفطرة، وقد أبطلوا دليل النفاة، وفوق ذلك تدل الأدلة الشرعية علىٰ ما يقولون. وكل ذلك يقتضي رجحان مذهبهم علىٰ مذهب النفاة.

ولا أدري كيف يمكن أن يقول قائل بعد ذلك كله، وبعد ما نقلناه من قبل وبعد ما ننقله قريبًا: إن ابن تيمية لا يوافق هؤلاء القائلين، وأنّ: **(لا موجود إلا جسم أو قائم بجسم)** ليس قولا له؟! بل هو قول له واعتقاده الحقيقي الواضح، لا ريب في ذلك ولا شكّ.

وهو دائما يضع الأمر بين خيارين:

الأول: أن يتم تنزيه الله تعالىٰ عن الجهة والجسمية، فيترتب علىٰ ذلك ضرورة نفي وجوده وكونه عدما.

والثاني: أن يقال بجسميته وتحيزه وأنه في جهة حسية وله حدّ، ليترتب علىٰ ذلك إمكان وجوده بالمعنىٰ الأعمّ.

ومن الواضح أن مَنْ يعقد الأمر علىٰ هذين الاحتمالين لا غير، وينفي الأول، يلزمه لزوما مباشراً الأمر الثاني، فكيف وهو يرجحه بكلامه مرة تلو أخرىٰ.

وقد جرىٰ ابن تيمية في الوجه الذي يليه علىٰ النسق نفسه، حاصل ما قاله: الفلاسفة يزعمون أن الله ليس حيا ولا ميتا، لأن هذا يقال علىٰ الأجسام، والمعتزلة ينفون الصفات والرؤية بدعوىٰ أنها تجسيم، والرازي ومن معه يقول إن من يرفع يده إلىٰ السماء فهو مجسم.

ثم يقول (٤/٦٢٨): "وحينئذ فلا يخلو إما أن يكون ما ذكره النفاة من لزوم التجسيم لهؤلاء المثبتة حقًا أو باطلاً:

-**فإن كان ذلك حقًا كان التجسيم حقًا**، إذ الإثبات للأسماء والصفات حق معلوم بالضرورة العقلية وبالنصوص السمعية وقول النفاة مستلزم للجمع بين النقيضين ولغير ذلك من السفسطة.

-وإن كان ما يذكره هؤلاء النفاة من لزوم التجسيم باطلاً فانتفاء هذا اللازم في حق الداعين أولىٰ وأوكد".

يرجع ابن تيمية ليقول: إن الذين يرفعون أيديهم ينسبهم الرازي للتجسيم، ولكن التحقيق أن الرازي لا يطلق هذا الكلام إطلاقا، بل يقول إن المجسمة يزعمون أن رفع الأيدي يدل علىٰ التجسيم والتحيز، كما يزعم المعتزلة أن اتصاف الله بالصفات يستلزم التجسيم، كما أن الفلاسفة يزعمون أن وصف الله بأنه موجود يستلزم التجسيم، هذه المزاعم كلها باطلة في عرف الرازي، وأهل السنة الأشاعرة والماتريدية ومن معهم، بل يقرر الرازي أن ذلك كله يمكن إثباته من دون التزام التجسيم، والتجسيم أن يعتقد أن الله تعالىٰ في جهة وأن له حداً، وأنه متحيز،

فمن زعم أن رفع الأيدي إلىٰ السماء يستلزم ذلك فهو باطل، ومن زعم أن وصف الله بالصفات تجسيم فهو مخطئ، وهكذا.

وعموما فرفع الأيدي تعظيم لله تعالىٰ واستجابة لأمره برفعها عند الدعاء لأن السماء قبلة الدعاء، كما أن الكعبة قبلة الصلاة، وليس ذلك تحديداً لمكان وجود الله ولا دليلاً علىٰ أن الله في مكان.

وهكذا نرىٰ أن كل ما يتشبث به ابن تيمية عبث وتلاعب وضرب للأقوال بعضها ببعض بطريقة غير مستقيمة وفيها من المغالطة والتلبيس ما فيها، فهو يسمىٰ الجميع بالجهمية ويرد عليهم بردٍّ واحد، وكأنه إن قال للرازي إن المعتزلة أو المتفلسفة يقولون كذا ويلزمه أمر باطل، فيلزمك ألا تقول ما تقوله أنت لأنه يلزمه ما يلزم أولئك، وللرازي أن يجيب بسهولة، لا نسلم لزوم ما ذكر المتفلسفة والمعتزلة، ولكنا نقول بأن من يقول بالتحيز والجهة والحد يلزمه التجسيم، ولا يصح أن يحتج القائل بذلك برفع الأيدي إلىٰ السماء لأن ذلك لا يدلُّ علىٰ ما يزعمه من التجسيم والتحديد والتحيز. هذا هو الأمر بصراحة.

ولذلك فلا قيمة أبداً لقول ابن تيمية، أنه إن كان التلازم حقا يلزم صحة مذهب المجسمة، وإلا فلا يلزمهم شيء، بصيغة الشرطية، ولا يجيئنّ واحد ليقول إنه يورد الأقوال ويقررها دون ترجيح ولا اختيار لطرف علىٰ طرف، فإن هذا بعد كل ما بيناه سخافة!

ونحن نقول: التلازم الذي زعمه المتفلسفة قد بين بطلانه، بدليل خاص، وكذا أبطل ما زعمه المعتزلة من التلازم بين الرؤية والتجسيم، وبين اتصاف الله بالصفات وبين التجسيم، ولم يعد لهذا القول قيمة. ولم يبق إلا ما يزعمه المجسمة من أن رفع الأيدي إلىٰ السماء دليل علىٰ وجود الله في مكان وأنه متحيز محدود! فهذه الدعوىٰ باطلة، ونحن نبطل ما يزعمونه من التلازم بين الرفع وبين التجسيم، ونقول إن للرفع معنىٰ ودلالة أخرىٰ غير ما تزعمونه من مذهب باطل.

فالتلازم الذي يزعمه كل من المتفلسفة والمعتزلة باطل، وهذا لا يستلزم بطلان التلازم بين اعتقاد الحد والتحيز والجسمية، ولا علاقة بين التلازمين حتىٰ يصاغ منها قياس منطقي.

وابن تيمية يحرص دائما علىٰ أن يقابل بين قول النفاة للجسمية من الأشاعرة وبين إثبات النصوص الشرعية، وكأن هؤلاء يبطلون النصوص الشرعية وينفونها، والحقيقة أن الأشاعرة يبطلون الفهم الذي يقول به المجسمة لتلك النصوص الشرعية، فلا تصح له هذه المقابلة أصلاً، ومع ذلك نراه دائما يرجح أدلة المثبتين للتجسيم علىٰ أدلة النافين له، وأدلة المثبتين للجهة والتحيز والحد، علىٰ أدلة النافين لها، ودائما نراه يقرر أن مما يدلُّ علىٰ مذهب المثبتين للجسمية والحد والتحيز والجهة النصوص الشرعية والأقوال النبوية والفطرة الإنسانية والإجماعات الإنسانية، فكيف يقال بعد ذلك كله أنه لا يقول بقول هؤلاء، وكيف يقال بعد ذلك كله: إن مراده ما هو إلا إثبات النصوص لأصحابها وحكاية مذاهبهم لأنه لا يقول بتلك الأقوال؟!

ومن ذلك ما نقلناه قبل، وما ذكره في الوجه الأربعين فقد قال (٤/ ٦٢٩): "وأما الحجج السمعية فهي مع المثبتة أضعافاً مضاعفة، وليس مع النفاة ما يفيد ظنـًا، وإذا كان كذلك فالذي تسميه النفاة تجسيماً إذا كان لازماً أمكن المثبتة أن تلتزمه، ويكون مقرره الأدلة العقلية والسمعية، وأما النفاة فلا يمكنهم النفي إلا إذا تركوا العقل والسمع. وهذه حال أهل النار الذين قالوا: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[الملك: ١٠].

وإذا لم يكن لازماً لم يحتج إلىٰ إثباته، وإن دفع الشك في لزومه وكان في **تناقض المثبت مع نفي الجسم قولان، فلا ريب أن تناقض المثبت أقل بكثير من تناقض النافي ومتابعته الأدلة السمعية والعقلية أكثر، وتقريره للفطرة والشرعة أظهر، وإذا كان ما في جانبه من الخطأ أقل لم يجز أن يرجع إلىٰ مَنْ خطؤه أكثر، بل علىٰ ذلك أن يوافقه علىٰ ما معه من الصواب، ثم إن رجعا جميعا إلىٰ تمام الصواب، وإلا كان استكثارهما من الصواب أولىٰ وأوجب من استكثار الخطأ**".

فحاصل ما يقرره أنَّ الأدلة الشرعية أكثر مع المثبتين للجسم منها مع ما للنفاة، والواجب أن يرجع إلىٰ من معه أدلة أكثر، ثم الواجب أن يرجع قولا المثبتة كلاهما إلىٰ تمام الصواب! وتمام

الصـواب هنا عنده أن يقال بإثبات تلك المعاني التي نسـميها تجسـيما وتشـبيها وحدّاً وجهة وحلول حوادث...الخ، مع عدم إطلاق هذه الألفاظ إطلاقا بدون تقييد، فهذا هو الأصـوب عنده.

ونورد هنا نصـًا مهما في هذا المقام يدل دلالة ظاهرة واضحة لا لبس فيها علىٰ أن ابن تيمية ممن يقرر أن كل موجود فهو إما جسم أو قائم بجسم وينضم لغيره من النصوص الأخرىٰ التي ذكرناها والتي سنذكرها لاحقا.

قال في بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٧٥): «ومما يبين ذلك أن التقسـيم الأول بالنسـبة إلىٰ الدهر والزمان كالتقسيم الثاني بالنسبة إلىٰ الحيز والمكان، والقديم لا تحصره الأزمنة كالمستقل الذي لا تحويه الأمكنة. ثم قال هؤلاء: ثم المحدَث الذي يسـتغني عن المحل هو الجوهر في اصطلاح المتكلمين، والمفتقر إلىٰ المحل هو العرض، ويشتمل القسمين اسمُ العالم.

ثم إن طائفة من متكلمة المعتزلة لما أثبتوا أعراضًـا لا في محل، كالإرادة والكراهة والفناء، **اتفق سـائر العقلاء علىٰ أن هذا خروج عن المعقول**؛ لكونه أثبت ما لا يقوم بنفسـه لا في محل، **فكذلك من أثبت قائمًا بنفسه ليس مباينًا لغيره.**

فإنّ:

١ -علم العقل باستحالة عرض لا في محل:

٢ - كعلمه باستحالة قائم بنفسه ليس بمباين لغيره أو ليس بجسم.(١)

فإنه كما أن الأول فيه جمع بين المتناقضـين في الحس والخيال والعقل، وكذلك في الثاني جمع بين المتناقضين في الحس والخيال والعقل.

ثم قالوا: فإن قيل: هل في المقدور حدوث ما يخرج عن القسمين؟

قلنا: إنما يوصـف الرب سـبحانه وتعالىٰ بالاقتدار علىٰ الممكنات، فإن الذي يحصـره ويضبطه الذكر حسًّا أو حكمًا علىٰ هذا الحكم قسمان:

---

(١) تأمل كيف يقول إن علم العقل باستحالة قائم بنفسه، وليس بمباين لغيره، أو ليس بجسم هو علم ظاهر، فكل قائم بنفسه هو جسم، وكونه قائما بنفسه ليس جسمـًا تناقض في عرف ابن تيمية.

أحدهما: موجود وهو جِرم متحيز، لو اتصل بمثله اتصل به على طريق المجاورة، لا بالمداخلة والحيثية، بل ينحاز أحدهما عن الآخر، ويختص عنه بجهة، ويصير أحد جهاته، ولو نظر الناظر إليهما أدركهما شيئين متجاورين لكل واحد منهما حظ من المساحة، وما هذا وصفه قد يسمى قائمًا بنفسه لاستغنائه عن محل يقوم به، فيكون صفة له، **ومعنى تحيزه شغله الحيز وأنه إذا وجد في فراغ أخرجه عن كونه فراغًا**[1]، وما هذا وصفه يسمى جوهرًا.

وأما القسم الثاني: وهو الذي لو قدر شيئان منه لا يمتنع حصولهما في محل واحد وحيث واحد، ولا يتصور ازدحامهما فيه.

ومن تأمل ما ذكرنا من القسمين وأذ صف، علم استحالة تقدير قسم ثالث خارج عن القسمين، وهذا الكلام يتناول الموجود مطلقًا[2]، ويقال فيه مطلقًا ما قاله في المحدث. فإن قوله الذي يضبطه الذكر حسًّا أو حكمًا يعم ذلك في الموجود، **لا يفرق في ذلك بين كونه قديمًا أو محدثًا، بل ضبط الذكر حسًّا أو حكمًا لهذين القسمين هو للموجود مطلقًا من غير تقييد بحدوث أو قدم**[3].

---

(١) تنبه إلى تفسيره مفهومَ التحيز بأنه شغل الفراغ، وأنه إذا وجد في فراغ أخرجه عن كونه فراغاً، وهذا هو مفهوم التحيز المكاني الذي يتشمن الامتداد في الأبعاد، وهو التحيز المنسوب للأجساب المعهودة المرئية المشاهدة، فابن تيمية يتكلم عن المعاني الجسمانية المحسوس، وهي نفسها المثبتة لله تعالى في مذهبه.

(٢) لاحظ أن ابن تيمية يعمم حكمه هذا في الموجود مطلقا، ليتبين تعصب من يدافع عنه، ويظهر جهالة من يزعم أنه أراد الممكنات فقط بهذا الحكم. ومعنى كلامه: كل موجود إذا كان موجوداً بالفعل أو جاز له أن يكون موجوداً فلا بدّ أن يكون بهذا الوصف الذي ذكره، وهو المتحيز أي الجسم بالمعنى المختلف فيه. أو تقول: الممكن إذا وجد كان على تلك الصفة، فيرجع إلى الموجود بالفعل. فلا يخاتل أحد بعد ذلك لنفي قول ابن تيمية بهذا القول.

(٣) لا نظنُّ أن عاقلاً يحتاج إلى تصريح أوضح من هذا الذي يذكره ابن تيمية هنا في أن الله تعالى متحيز بهذا المعنى، وأن التحيز الثابت للأجسام المشاهدة هو نفسه الثابت لله تعالى في مذهبه، ومع ذلك ترى أتباعه يتهمون مخالفيهم دائما بالكذب والافتراء، وهذا بهم أليق، وليس ذلك إلا من أغاليطهم وتجاوزهم لأخلاق البحث والعلم.

ويبين ذلك أن الذكر يضبط هذين القسمين قبل علمه بانقسام الموجود إلىٰ محدث وقديم، وقبل علمه باستحالة وصف القديم بأحدهما أو بهما، أو جواز ذلك عليه.

وبالجملة فحكم الفطرة إن كان مقبولاً في هذا التقسيم فهو مقبولاً مطلقًا، وإن لم يكن مقبولاً فليس مقبولاً مطلقًا؛ إذ الفطرة لا تفرق، ولهذا كان يقول غير واحد من أفاضل زماننا من الفضلاء العالمين بالفلسفة والشريعة: ما ثم إلا مذهب المثبتة أو الفلاسفة، وما بينهما متناقض، وثبت أن الفلاسفة أكثر تناقضًا».

وهذا نصٌّ ظاهر من ابن تيمية في أن كل قائم بنفسه يجب أن يكون متحيزا، أي جسمـًا، وأنه يستحيل وجود موجود مطلقـًا، أي سواء كان الموجود ممكنا أو واجبا إلا بهذه الصورة والصفة، وما كان علىٰ غيرها فهو محال الوجود. وهذه المعاني صارت واضحة جلية في مذهب الرجل، كما ستزداد ظهورا ووضوحا بعدُ، فها هو يقرر: " فإن قوله الذي يضبطه الذكر حسًّا أو حكمًا يعم ذلك في الموجود، **لا يفرق في ذلك بين كونه قديمًا أو محدثًا، بل ضبط الذكر حسًّا أو حكمًا لهذين القسمين هو للموجود مطلقًا من غير تقييد بحدوث أو قدم**"، **وهذا تصريح لا يحتاج إلىٰ غيره ليفهم أنه يعمم حكمه هذا** في الواجب والممكن خلافا لما يزعمه بعض الأغرار من أنه يريد فقط الممكنات.

وهو يؤكد أن علم العقل بذلك سابق علىٰ علمه بأن الموجود ينقسم إلىٰ محدث وقديم، وذلك يعني أن هذا الحكم عند الرجل من لوازم الوجود لكونه وجوداً، لا بقيد كونه واجبا ولا بقيد كونه ممكنـًا، فشرط الوجود عنده أن يكون الموجود متحيزاً وجسما وذا نهاية وله حدٌّ. فالرجل حسيٌّ غارق في حسيته وجسميٌّ غارق في الجسمية.

ولكن الأمر الذي ينبغي زيادة الاهتمام به ههنا هو أنه يعتني عناية خاصة بحكم الوهم والحس في هذا المقام، ويحيل الحكم إليهما، ويزعم أن العقل كذلك يوافقهما في هذا المقام، ويليق به ذلك لأن العقل عنده محكوم بالحس والخيال لا حاكم عليهما.

وممّا لا بدَّ من الالتفات إليه أيضا أنه يصرح بأنَّ معنىٰ التحيز في الواجب والممكن هو أخذ الشيء فراغا أي لو قدِّر الفراغ وحل فيه هذا الموجود (أي: الجسم المتحيز) لملأ الفراغ

المفروض، فتأمل في قوله: " **ومعنىٰ تحيزه شغله الحيز وأنه إذا وجد في فراغ أخرجه عن كونه فراغًا**".

ويفهم من كلامه التساوي بين مفهومي المباين وبين الجسم، وهو القول الذي ننسبه إليه ونقول إنه ينسبه افتراء إلىٰ الإمام أحمد بن حنبل وأئمة أهل السنة من المتقدمين والمتأخرين، ويزعم أن هذا ما جاء به القرآن الكريم والسنة المطهرة.

هل القول بأنه خارج العالم يقتضي التحيز على كل وجه؟

يناقش ابن تيمية في الوجه الثامن من المجلد الخامس (ص١٦٧-١٦٩) قول من قال بأن الله تعالىٰ خارج العالم أو فوق العرش أو مباين للعالم، هل يستلزم التحيز أو لا. وعلىٰ ذلك يحاول تخريج قول بعض الأقدمين بأنه فوق العرش علىٰ معنىٰ أنه متحيز! ويربط بين تخريجه لكلام هؤلاء وبين قول من عبر عن ذلك المعنىٰ من المتكلمين المجسمة منهم بعبارة: "**ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم**"، فيقول إن قولهم راجع إلىٰ قول هؤلاء!

فلننقل أولا كلامه ثم نعلق علىٰ بعض المواضع منه.

قال في رده علىٰ تأسيس التقديس (٥/ ١٦٧-١٦٩): "الوجه الثامن: كونه خارج العالم لا يخلو إما أن يستلزم كونه حاصلاً في الحيز أو لا يستلزم ذلك، فإن كان ذلك لا يستلزم كونه متحيزًا أمكن أن يقال: هو خارج العالم ولا يكون متحيزًا. وحيئنذ فالعلم بأن الموجود لا يكون إلا داخل العالم أو خارجه لا ينافيه العلم بأنه إما أن يكون حاصلاً في الحيز أو لا يكون.

فإن لم ينافِهِ لم يكن هذا جوابًا عن الأول، بل يكون قول الأولين أن الموجود إما داخل الآخر أو خارجه صحيحًا وذلك يوجب أن يكون الباري إما داخل العالم وإما خارجه وهو مقصودهم، وإن كان مع ذلك ليس بحاصلٍ في الحيز، **وهذا يقوله من يقول إنه فوق العرش مباين للعالم وليس بجسم**.

فقوله: الموجود إما حاصل في الحيز وإما غير حاصل في الحيز حيئذٍ يجتمع مع قول الأولين علىٰ هذا التقدير فلا يضرهم التزامه.

وإن كان هذا منافيًا للأول بحيث إنه إذا قيل: الموجود قد يكون حاصلاً في الحيز وقد لا يكون، وما ليس في الحيز ليس بداخل في غيره ولا خارج منه، كان قول من قال: إن الموجود لا يكون إلا داخلاً في غيره أو خارجًا، قولاً منهم بأنه **لا موجود إلا حاصل في الحيز**.

وهذا هو الذي يقوله من يقول ليس فوق العرش وليس بجسم، كما يقوله المؤسس وذووه، **ويقوله من يقول هو فوق العرش وهو جسم، وهو أيضًا يقتضي قول من قال إن الله فوق العرش بحدٍّ. وعلىٰ هذا التقدير، فيكون الأئمة[1] الذين قالوا إنه لا موجود مع غيره إلا داخل الآخر أو خارجه، أو: أنه علىٰ العرش! يقولون بهذا، وأنه كان كذلك.**

وقد علم أن هؤلاء يقولون: إن العقل الصريح يمنع وجود موجود لا داخل الآخر ولا خارجه، فيكونون هؤلاء علىٰ هذا التقدير يقولون: **إن العقل الصريح يأبىٰ وجود موجود غير حاصل في الحيز علىٰ هذا التقدير والتفسير**[2].

وقد صرح طوائف من أهل الكلام باللغة التي يتخاطبون بها بذلك وقالوا: **لا موجود إلا الجسم أو الجسم وما يقوم به! وقالوا: لا يعقل موجود إلا كذلك، ومن ادعىٰ وجود موجود غير ذلك فقد خالف العقل الصريح**".

وكلامه هذا صريح في أن عبارة لا موجود إلا الجسم أو القائم بالجسم، مساوية في المعنىٰ لعبارة: ما ثم موجود إلا متحيز أو قائم بمتحيز، أو أن المباينة لا تكون إلا بالتحيز أو بما هو تابع

---

(١) إذا عرفتَ من هم الأئمة الذين ينسب إليهم ابن تيمية بأنهم يقولون هذا القول، تنفك كثير من الإشكالات في فهم كلامه، لمن لم يفهم حتىٰ الآن مذهبَه. وأرجو قراءة الملاحق (١) و (٢) المرفقين بالكتاب لزيادة الإحاطة بهذه المسألة وما نشير إليه.

(٢) أنت تعلم أن المنسوب للإمام أحمد أنه يقول أن كل موجود إما داخل غيره أو خارجه، هكذا ينسبه ابن تيمية له، فيكون علىٰ تخريج مذهبه علىٰ طريقة ابن تيمية ممن يقول إن كل موجود إما متحيز أو قائم بمتحيز، وابن تيمية يصرح هنا كما ترىٰ أن هذه العبارة مساوية لعبارة كل موجود إما جسم أو قائم بالجسم، والفرق بينهما في استعمال ألفاظ اصطلاحية كالجسم، أما المعنىٰ فهم متوافقون فيه علىٰ حسب رأيه. وهذا النص وحدَه كفيل بإزالة الإشكال الذي أثاره بعضهم فزعم أننا افترينا علىٰ ابن تيمية في هذا القول، وفي نسبته ما نسبه لأحمد بن حنبل.

للتحيز، وهو الذي ينسبه للإمام أحمد وغيره، وقد سبق ذكر ذلك مراراً، وما زلنا نورد من الشواهد علىٰ ما بيناه لتزداد الحجة ظهوراً، وتتجلىٰ حتىٰ لمن هو حريص علىٰ عدم تجليها.

كما أنه يساوي في كلامه هذا صراحة بين قول من يقول كل موجود مع غيره إما خارج عنه أو داخل فيه، وبين القول بأن لا موجود قائم بذاته إلا في حيز، أي: لا موجود قائم بنفسه إلا جسم. فلا بدّ أن يتأمل في هذا جديا، ولا بد أنْ يفهم ولا يمرّ عليه دون تفهم وتدبّر فهو كلام يبين أصول الرجل، وما يتميز به ما ينصره من الأقوال عن غيره.

وحاصل كلامه: أن بعض المتقدمين من العلماء قالوا إن الله فوق العرش، ومع ذلك قالوا: لا يعقل موجود إلا داخل غيره أو خارجه، فيزعم أنه يلزم علىٰ قولهم أيضا أنه لا موجود خارج غيره إلا وهو متحيز، أي: جسم. وبناء علىٰ ذلك يطابق بين كلام هؤلاء وبين قول من قال من مجسمة المتكلمين: **لا موجود إلا جسم أو قائم بجسم**، حيث عبر هؤلاء عن المتحيز بالجسم. فيكون كل من قال إنه لا يعقل الإله إلا خارج العالم، قائلاً بأنه لا يعقل إلا أنه جسم متحيز.

ومن الظاهر أن هذه العملية التأويلية لكلام بعض المتقدمين محاولة منه لجرهم إلىٰ صفه وإلىٰ القول الذي يرغب بترويجه، سواء بألفاظ المتقدمين (الخارج والداخل) أو ألفاظ المتكلمين المتأخرين (الجسم، المتحيز). وهذه الألفاظ في عرف ابن تيمية كلها متساوية: إما تستلزم أو تدلُّ علىٰ المعاني نفسها، ولذلك يحاول حمل بعضها علىٰ بعض.

وأنت تعلم أن ابن تيمية ينسب للإمام أحمد أنه يقول إن لله تعالىٰ حداً في نفسه، وإن كنا لا نعلمه، وقد أثبت ابن تيمية الحدود لله تعالىٰ من كل الجهات، وأبو يعلىٰ أثبت الحدَّ لله تعالىٰ من جهة التحت لأنه يحاذي العرش من هذه الجهة، ورجع إلىٰ إثبات الجهة لله تعالىٰ أيضاً، وقرر أن هذا مقتضىٰ مذهب أحمد وغيره من العلماء. ومن هذا نفهم لم يجمع ابن تيمية قول من يقول ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم مع قول من يقول إن كل قائم بنفسه متميز إما بحد أو حيز، فهذا القولان يخرجان من مشكاة واحدة، اللهم إلا في استعمال لفظ الجسم وعدم استعماله.

بيان أصناف المجسمة

نقل الإمام الرازي عن الكرامية أنهم يقولون إن معنىٰ كون الله جسمًا أنه قائم بالنفس لا كونه مركبا من الأجزاء، قال: "اعلم أن المشهور عن قدماء الكرامية إطلاق لفظ الجسم علىٰ الله تعالىٰ إلا أنهم يقولون: لا نريد به كونه تعالىٰ مؤلفا من الأجزاء، ومركبا من الأبعاض، بل نريد به كونه تعالىٰ غنيـًا عن المحل قائما بالنفس"، وعقب علىٰ كلامهم بأن ذلك يترتب عليه أن النزاع لفظيّ في أنه جسم أم لا!؟

ومن المستغرب أن ينعقد نزاع في مسألة عظيمة كهذه المسألة ثم يكون لفظيـًا، نعم هذا محتمل ولكن لا ينبغي أن يسلم به لأول النظر أو لمجرد الدعوىٰ!

ولذلك عقب الإمام الرازي علىٰ كلامهم بأنهم إذا كانوا يعتقدون الله –تعالىٰ عن قولهم– متحيزاً، ممتدًا في الأبعاد، فإنه يلزمهم قطعا اعتقاد تركبه، حتىٰ لو كان التركب من الأجزاء الوهمية لا الفعلية، وإن اعتقدوا أنه لا يصح انفصال ما تركب منه في الخارج! كما يعتقد المتفلسفة أن الفلك جسم ولكنه غير قابل للخرق، ثم تساءل عن عدم اعترافهم بأنه مركب بلفظهم! فقال إنه لا يكون إلا عن تقية وخوف، وأنهم يعتقدون في أنفسهم التركيب! قال الرازي: "فثبت أن هؤلاء الكرامية لما اعتقدوا كونه تعالىٰ مختصا بالحيز، والجهة، ومشارا إليه بحسب الحسّ، واعتقدوا أنه تعالىٰ ليس في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد، والنقطة التي لا تتجزأ، وجب أن يكونوا قد اعتقدوا أنه تعالىٰ ممتد في الجوانب أو في بعض الجوانب. ومن قال ذلك فقد اعتقد كونه تعالىٰ مركبا مؤلفـًا، فكان امتناعه عن إطلاق لفظ المؤلف والمركب امتناعـًا عن مجرد هذا اللفظ مع كونه معتقدا لمعناه، فثبت أنهم إنما أطلقوا عليه لفظ الجسم لأجل أنهم اعتقدوا كونه تعالىٰ طويلا عميقا عريضا ممتدًا في الجهات. فثبت أن امتناعهم عن هذا الكلام لمحض التقية والخوف، وإلا فإنهم يعتقدون كونه تعالىٰ مركبـًا مؤلفـًا".

فالرازي يلزم الكرامية بالتركيب وبأن عدم اعترافهم بذلك بلفظهم مجرد تقية! تماما كما نقلنا عن الشهرستاني ما يفيد ذلك أيضـًا. ويبدو أن سمة التلاعب بالألفاظ والتقية متأصله في المجسمة خلفا وسلفـًا! كما نراه في واقعنا، حتىٰ إن بعض المتنسبين إلىٰ أهل السنة تأثروا

بطريقتهم المنحرفة هذه وصــاروا يتلاعبون بالألفاظ يحسـبون ذلك ذكاء أو حكمة ودهاء لغايات أخرىٰ لهم!

ولـم يعجب ابن تيمية بذلك بالطبع، فإن ثبت عنهم أنهم يقولون بالتقية، ثبت عنه مثل ما ثبت عنهم، وإن ثبت أنهم يقولون بالتأليف لزمه مثل ما لزمهم. ولذلك شــرع في تكثير النقول عن الإمام الأشعري في مفهوم لفظ الجسم واختلافات الناس فيه، ومم يتألف الجسم.

هذا، مع أن المســألة ليســت منعقدة في الأصـول التي يتألف منها الجســم، هل هي جواهر فردة، أم أعراض أم هيولىٰ وصـورة أم غير ذلك، بل في ما يثبت للجســم من خصــائص علىٰ جميع هذه التقادير، فإن حقيقة ما يتألف منه الجســم لغاية هذه اللحظة لم يتم القطع بها، ولما تزل محل بحث بين علماء الطبيعة، وأهم هذه الخصائص التأليف والامتداد في الأبعاد والتحيز وكونه في جهة من غيره من المتحيزات، ونحو ذلك. ولكن ابن تيمية يحب خلط الأمور كما صار واضحا عند الدارسين له ولأسلوبه.

قال ابن تيمية (٥/ ٣٢٦): "والكلام علىٰ هذا من وجوه:

أحدها: أن القول بكون الجسـم الموجود القائم بنفسـه، أو الموجود[1]، هو قول المجسـمة مثل هشــام بن الحكم وغيره، فإن الأمة أول ما تنازعت في الجســم نفيا وإثباتا: هل الله تعالىٰ جسـم أو ليس بجسـم، والخائضـون في ذلك هم أهل الكلام، فقال أبو الهذيل العلاف وأتباعه من المعتزلة: إنه ليس بجسم، وقال هشام بن الحكم وأتباعه من الشيعة: إنه جسم، وكان أولئك

---

(١) هذه العبارة تعني: أن من يقول إن الجسم هو الموجود القائم بنفسه، ومن يقول إن الجسم هو الموجود مطلقا، كل منهما مجسم. والتعريف الأول قول من يقول ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم، فالقائم بنفسه هو الجسم عنده، وأما ما يقوم بهذا الجسم فليس جسما، وهذه طريق الكرامية من المجسمة. والتعريف الثاني يعني أن كل ما هو موجود فهو جسم. فهو يحصر الوجود في الأجسام. هذا ما يفهم من كلام ابن تيمية.

وهذا كله بناء علىٰ ما اتفق اصطلاحًا أنه جسم، وهو المتحيز الممتد في ثلاثة أبعاد.

يفسرون الجسم بما احتمل الصفات أو بما هو مؤلف من الأجزاء، وهؤلاء يفسرون الجسم بالقائم بنفسه وبالموجود" انتهىٰ.

وشرع يبين أقوالهم في هذه المسألة، وبعد أن نقل نصا طويلا عن الأشعري يبين فيه أصناف المجسمة، وأقوالهم في الجسم مع بعض التعقيبات منه، قال ابن تيمية (٥/ ٣٤٠):

"قلت: فقد ذكر عن المجسمة قولين:

أحدهما: أنه لا يوصف بالطول والعرض والعمق، وذكر هؤلاء ثلاثة أقوال:

أحدها: أن معنىٰ ذلك أنه موجود، ولا يثبتون الباري تعالىٰ ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاض متلاصقة، ويزعمون أن الله سبحانه وتعالىٰ مستوٍ علىٰ العرش بلا كيف.

والقول الثاني: أنه جسم وأنكروا أن يكون يوصف بالكيفيات الخمس أو بشيء مما وصفه به هشام، غير أنه علىٰ العرش مماسٌّ له دون ما سواه[1].

وهذان القولان يشبهان القول الذي ذكره الرازي عن قدماء الكرامية.

والقول الثالث: إثبات أن الباري تعالىٰ متلوِّن، ومنع أن يكون ذا طعم أو لون أو رائحة أو طويل أو عريض أو عميق لكنه متحرك.

والقول الثاني الذي ذكره عن المجسمة: أنه طويل عريض عميق وأن هؤلاء يقولون: **معنىٰ الجسم أنه الموجود القائم بنفسه، وأنه مع ذلك الطويل العريض العميق الموصوف بالحركة والسكون، وما لم يكن كذلك دخل في حد التلاشي**[2]، فقولهم: هو الموجود القائم بنفسه لا ينافي عندهم قولهم: **هو الطويل العريض العميق الموصوف بالحركة والسكون لأنه عندهم: لا موجود قائم بنفسه إلا كذلك**، وهذا قول أئمة المجسمة وجمهورهم كهشام وغيره، وهو أيضاً

(١) قد يكون هذا منافيا لإنكارهم وصفه بالكيفيات الخمس، فليتأمل!

(٢) يعني أن ما لم يكن طويلا عريضا عميقا، أي متحيزاً، وما لم يكن موصوفا بالحركة والسكون فهو عدمٌ، وقد تكررت هذه الكلمة من ابن تيمية ومن غيره من أتباع هذه الرؤية. وبعضهم يقول ما لم يكن في جهة فهو معدوم لا يتصور العقل وجوده.

قول طوائف من الكرامية، لكن هشام وأصحابه لا يثبتون للجسم صفة غيرَ نفسه، ولهذا يقول: لا موجود إلا الجسم، ولهذا لا يقول: إن صفته غيره وأما الكرامية فنقل عنهم أنهم يقولون: إن صفته غيره".

هذه الفقرات يوضح فيها ابن تيمية أن المجسمة علىٰ قولين رئيسين في التجسيم، بعد موافقتهم علىٰ أن معنىٰ الجسمية كونه ذا أبعاد وتحيز، أي الطويل العريض العميق، وهذان القولان: أنه لا موجود إلا جسم (متحيز، ممتد في الأبعاد) أو قائم بجسم، والقول الثاني: أن كل قائم بنفسه جسم.

والمقصود من هذا النقل بيان أن المعنىٰ الاصطلاحي المعروف من الجسم هو الطويل العريض العميق، أي ما له ثلاثة أبعاد. وبعض الناس يتكلمون بغير علم فيزعمون أن المراد من الجسم اصطلاحا غير ذلك فيقولون هو ما له ثخن، أو مجرد الموجود، أو نحو ذلك من المعاني التي نعلم جميعا أنها ليست مرادفة للجسم من حيث اللغة ولا من حيث الاصطلاح، ولكنهم يتلاعبون بالناس في نحو هذه الإطلاقات.

ومن ذلك يعلم أنَّ نسبةَ القول بالتجسيم معناه القولُ: بالتحيز والأبعاد الثلاثة.

وبعد ذلك يتكلم ابن تيمية عن مذاهب الكرامية في غير ما يتعلق بالتجسيم في حوالي خمس عشرة صفحة! ثم يرجع ويقول (٥/ ٣٦٢): "وإذا كان كذلك عُلِم أن الذين قالوا: **إنه جسم، وأن معنىٰ ذلك أنه موجود قائم بنفسه، وأنه لا يعقل قائم بنفسه إلا الجسم**، لهم قولان: منهم من يقول إنه مع ذلك طويل عريض عميق، ومنهم من يقول: ليس بذي أجزاء وأبعاض وأن هذا مما ينازعون فيه موافقيهم علىٰ أنه جسم وإذا كان كذلك علم أن امتناعهم عن ذلك ليس لمحض التَّقيَّة والخوف، بل هو اعتقاد يعتقدونه وينفون الأجزاء والأبعاض...".

فهو يعارض الرازي في قوله إن الكرامية يظهرون ما لا يبطنون، ويقول إن هم يعتقدون ذلك ولا يقولون بالتقية.

ثم قال (٥/ ٣٦٢): "الوجه الثاني أن لوازم نفاة الجسم أعظم من لوازم مُثْبِتِه، فإن مَنْ نفاه يقال عنه: إنه يلزمه أن الله لا يُرىٰ وأن الله لا يتكلم وأن القرآن مخلوق وأن الله ليس علىٰ العرش، وأنه لا يقوم به صفة، وأن إقراره بالكُرَوِيَّة وبأن كلام الله غير مخلوق وأن الله تعالىٰ علىٰ العرش وغير ذلك، إنما هو لمحض التقية والمصانعة لأهل السنة والحديث، وهذا يقوله خلق كثير من الأشعرية وغيرهم، حتىٰ قالوا إن الأشعري إنما صنف كتاب الإبانة تقية، وإلا فالرجل باطنه يشبه بواطن شيوخه المعتزلة وأنهم بمنزلة المنافقين الذين يوافقون أهل السنة والحديث في الظاهر ويخالفونهم في الباطن.

وأيضاً فمن تأمل كلام الرازي وجده في كثير من مسائله لا ينصر القول الذي ينصره إلا للتقية دون الاعتقاد، كما فعله في مسألة الرؤية والقرآن ونحوهما، فإن كلامه يقتضي أن الرجل منافق لأصحابه الذين هم متأخرو الأشعرية فضلاً عن قدمائهم...".

يريد بذلك ردَّ تهمة التقية عن الكرامية وإثباتها للأشاعرة كالرازي والأشعري نفسه!

وقال ابن تيمية في رده علىٰ تأسيس التقديس (٥/ ٤٠٠): "الوجه التاسع: أن لفظ التركيب والتأليف لفظ مجمل فيها ما هو منتفٍ عند المنازع له بلا ريب، ومنها ما ليس منتفيا بمقتضىٰ ما ذكره المنازع، وإذا كان من الممكن أن الذين نفوه من منازعيه إنما نفوه بأحد معنييه دون المعنىٰ الآخر، وإذا كان كذلك لم يكونوا بهذا المعنىٰ معيبين ولا مستعملين للتقية، بل كان هذا خيراً من أن يجعل ألفاظ القرآن والرسول التي أنزلها الله تعالىٰ [المحكمة][1] مجملة مشتبهة، ويجعل ألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة هي الحاكم عليها، لكن أولئك المتكلمون ينفون تلك الألفاظ المجملة".

يريد بذلك أن ألفاظ التركيب فيها حق وفيها باطل، فلا يجوز نفيها مطلقا لأن هذا يستلزم نفي ما فيها من حق، وكذلك لا يجوز إثباتها مطلقا بكل ما فيها لأن ذلك يستلزم إثبات ما فيها من باطل.

---

(١) هذه زيادة من المحقق، كما أشار في هامش صفحة (٥/ ٤٠١).

والسؤال هنا عما هو الحق الذي فيها وما هو الباطل الذي فيها! وقد تبين أن الحق الذي فيها -عنده- هو اشتمالها على معنى التحيز، والامتداد في الجهات والحدود، وهذا لا يجوز نفيه، وهو الذي يطلق عليه لفظ التجسيم عند المتكلمين، ولذلك لا يجوز نفي لفظ التجسيم مطلقا أيضاً، ومن الباطل الذي فيها أنها توهم أن الله مركب من جواهر فردة، أو أنه كان متفرقا فتألف، أو أنه يجوز تفريق أبعاضه أو أنه جسم كأجسام المخلوقات من لحم ودم ونحو ذلك! وإلا فليخبرنا هو وأتباعه بالتحديد عن الباطل الذي فيها والحق الذي ينافي ما ذكرناه.

ولذلك قال في (٥/ ٤٠٢): "وكذلك من نفى الجسم من أهل الإثبات وأراد بنفيه ما يتضمنه من الباطل دون الحق كان من هذا الباب، ولم يكن هذا مما يذم في العقل والدين".

يعني أن لفظ الجسم يشتمل على حق وعلى باطل من المعاني، فمن نفاه من أهل الإثبات أراد نفي الباطل، ومن أثبته أراد إثبات الحق الذي فيه، والسؤال كما قلنا: ما الحق الذي فيه!؟ هل هو فقط كما يخاتل وصحبه من الكرامية ومن سار على نهجه أن الجسم يطلق على القائم بنفسه، هل هذا فقط هو المعنى الذي يشتمل عليه لفظ الجسم ويريد ابن تيمية إثباته خوفا من أن ينفيه المبتدعة كما يزعم!

ومَنْ قال من الأشاعرة والمعتزلة: إن الله تعالى غير قائم بنفسه، حتى يجعل مدارًا للنزاع، كيف وقد عبروا عن ذلك بأجلى العبارات من دون اضطرارهم لاستعمال لفظ موهم كلفظ الجسم كما فعله هذا الرجل وصحبه، وهل لفظ الجسم أصلا موضوع لهذا المعنى في اللغة، أو في اصطلاح المتكلمين؟ أم هو من تلبيس طائفته؟ حيث أرادوا خلط الحق بالباطل ليتمكنوا من تسريب عقائدهم بين الناس.

فإن القدر المشترك الذي يدل عليه لفظ الجسم مما اتفق عليه المشتغلون بهذا المبحث هو المتحيز، الممتد في الأبعاد، والسؤال: هل هذا المعنى من الحق الذي يجب إثباته أو من الباطل الذي يجب نفيه! من المعلوم عند كل منصف أن هذا القدر من المعنى عند ابن تيمية من الحق الذي يجب إثباته! وإذا ثبت أن الجهمية كما يزعم ينفون قيام الله تعالى بذاته، أو ينفون أصل

وجوده كما ينسب إليهم هو وغيره، فهل هذا وحدَه مسوغ كافٍ للقول بإثبات لفظ كلفظ الجسم، أو التوقف في نفيه من أجل أنهم استعملوه لترويج ما ينسب إليهم!

هل هذا مسلك مستقيم في العقل وفي الشريعة، هل نثبت الألفاظ نكاية ومعاندة للمخالفين. أم إن الواجب إعادة تحليلها والحكم عليها والإنصاف في موقف الإثبات والنفي بغض النظر عما قاله هؤلاء أو غيرهم!

وقد يقال إنه أعاد تحليلها وأثبت ما تدلّ عليه من التحيز والمحدودية، ونفىٰ التركب من الجواهر الفردة وجواز التفرق.

وعلىٰ كل حال، وبمعزل عن كل هذه التحليلات والاحتمالات، فإنه قد ثبت بأدلة متكاثرة أن ابن تيمية يثبت الحد والتحيز وقيام الحوادث في ذاته جل وعلا، والحركة، والنقلة، والتسلسل النوعي في صفاته عز وجل، والامتداد في الأبعاد، سواء كان هؤلاء الجهمية وغيرهم ينفونها أو يثبتونها، وسواء استعملوا ألفاظا موهمة أم لم يستعملوها، فهو يثبتها لاعتقاده بحقيتها، فلا ينبغي للمنصف بعد ذلك أن يقول: إنما أثبتها لأنه كان يناقش فلانا أو فلانـًا، فمناقشته مذهبا لا يجوز له إثبات ما لا يجوز إثباته لمجرد الإلزام والرد، ولا نفي ما لا يجوز نفيه.

ولا بدَّ من التساؤل عن السبب الذي من أجله يدخل ابن تيمية دائما الجهمية في نقاشه مع الرازي والأشاعرة، فإن الذي ينفي الجسم هنا والتحيز والحد هو الرازي والأشاعرة لا الجهمية ولا الصابئة والزنادقة، فما بال ابن تيمية يدرجهم درجا واحدا، ويسلكهم سلكا واحدا، ويلزمهم بإلزامات واحدة!؟ وإن كان الجهمية كما يقول يبطنون نفي وجود الله، فما باله يذكر ذلك عندما يناقش الرازي الذي يصرح ببطلان مذهب الجهمية ويثبت وجود الله تعالىٰ، ويثبت قيامه بنفسه، وغاية ما يقوله الرازي أنه تعالىٰ موجود غير متحيز، ولا محدود بجهات وغايات، ولا تحل فيه الحوادث.

هل يعسر علىٰ ابن تيمية التفريق بين هذا وذاك، أم إنه يتعمد دائما ذكر الجهمية وعقائدهم عندما يناقش الأشاعرة! ألا يرىٰ المنصف أن هذا من أساليب التلبيس المتعمد!

إذا كان الأشعرية يثبتون قيام الله تعالىٰ بذاته بألفاظ واضحة لا يعارضهم فيها ابن تيمية، كلفظ القيام بالنفس، ولا تستلزم باطلا، وينفون الجسمية بعد أن يعرفوها بما مضىٰ ذكره، ومعنىٰ القيام بالذات وإن كان ثابتا للجسم إلا أنه ليس من ذاتيات مفهومه، بل من لوازمه الخارجية، فكل جسم قائم بذاته، وليس كل قائم بذاته جسم، فلا يمكن أن يكون الشيء جسمًا خارجا إلا أن يكون قائما بذاته، وهذا واضح بين. فيمكننا نفي الجسمية وإثبات القيام بالذات بدون أي لبس ولا تشويه للحق ولا خلط كما يزعم ابن تيمية. ولكن لما كان غايته إثبات الجسمية بهذا المعنىٰ المردود أدخل كل هذه المسائل بعضها في بعض حتىٰ يلتبس الأمر علىٰ الناظر ويختلط عليه الحق بالباطل.

وإذا تمَّ تحليل كلامه علىٰ النحو الذي بيناه، تبين بالضبط ما الذي يعتقده من هذه الأمور وما لا يعتقده.

وابن تيمية يعرف تماما أن من الكرامية من يقول إن معنىٰ الجسم القائم بنفسه، لكنهم يقولون إن الإله القائم بنفسه المباين للعالم لا يمكن أن يكون كذلك إلا بجهة، **وأنّ القائم بنفسه لا يكون إلا ممتدًا في الأبعاد**، ولا يتصور عندهم قائم بنفسه إلا كذلك، قال (٥/ ٤٠٩): "فيقال هؤلاء وإن نفوا هذا المعنىٰ لكن يثبتون معنىٰ آخر يستلزم عند المنازع[1] هذا المعنىٰ[2].

وأيضـًا فإنهم إذا قالوا: إنه قائم بالنفس غني عن المحل، أرادوا بذلك أنه مباين للعالم بالجهة، ولا يُتَصور عندهم قائم بالنفس إلا كذلك.

والمنازع يزعم: أنه يمكن أن يكون قائمـًا بالنفس لا مباينـًا لغيره ولا محايثـًا له ولا داخل العالم ولا خارجه.

---

(١) المراد بالمنازع هنا: الإمام الرازي.

(٢) المراد بقوله (هذا المعنىٰ) أي التركيب والتأليف من أجزاء.

يعني إنهم وإن نفوا التركيب من أجزاء بقولهم، فوافقوا الرازي، إلا أنهم أثبتوا الجهة والحد والتحيز، وهذا فيه مخالفة للرازي المنازع لهم، فالخلاف ليس لفظيا محضا بناء علىٰ هذا اللحاظ.

وأولئك[1] يقولون: هذا خلاف ما يعلم بالضرورة وجحد للمعقول الصريح. وأولئك[2] يقولون لهم: إثبات ما بين[3] بالجهة خارج العالم ليس بمؤلف ولا مركب أيضاً خلاف ما يعلم بالضرورة وجحد للمعقول الصريح"، انتهىٰ.

يعني إن هؤلاء وإن كانوا يقولون إنه قائم بنفسه مباين للعالم إلا أنه من الضروري أن يكون مع ذلك في جهة، ومن ضرورات الجهة التحيز بالطبع، والحد كما هو واضح، وكل ذلك مما يقول به ابن تيمية، وإذا كان الأمر كذلك فالخلاف بين النافي للجهة والتركيب والتأليف وبين من أثبت هذه المعاني ليس لفظياً، وهذا الكلام وإن كان يسوقه ابن تيمية علىٰ جهة الاعتراض علىٰ الرازي إلا أنه لا يلزمه كما هو واضح، فإن الرازي لم يقل إن الخلاف لفظي بحث، بل قرر لفظية الخلاف بناء علىٰ ما افترضه من مذهبهم، ولكنه ألزمهم بالخلاف المعنوي بحسب حقيقة قولهم.

ولنكمل مع ابن تيمية بقية كلامه السابق لنرىٰ كيف يحاكم بين هذين القولين، قول نفاة التجسيم، وقول المجسمة المثبتة للجهة وما يتبعها.

---

(١) أي المثبتون للجهة والحد والتحيز، لا لمجرد العلو كما علق عليه محققو الكتاب، فمطلق العلو لا خلاف فيه لأنه صادق علىٰ العلو الذاتي الثابت لله تعالىٰ قبل الخلق ومعهم وبعدهم، وليس هذا بأمر اعتباري ولا نسبي كالعلو بالجهة الحسية التي يقول بها هؤلاء المجسمة، ولكن العلو الجهوي الحسي حصل فيه الخلاف بين المثبت والنافي، والمفروض التعبير بالألفاظ الدالة علىٰ محل النزاع لا علىٰ ما يحتمله ويحتمل غيره.

(٢) المراد بهذه الكلمة هنا نفاة الجهة الحسية، وليس مجرد نفاة العلو، فإن العلو لم ينفه الرازي مطلقا، بل نفىٰ العلو الحسي الجهوي المستلزم للمكان والحد. وعادة هؤلاء المجسمة أتباع ابن تيمية استعمال الألفاظ الموهمة في محل النزاع، والحال أنه يمكنهم التعبير عن معتقدهم بأوضح مما يفعلون، ولكنها عادة التلاعب التي ورثوها عن شيخهم، وإن كان يوهم من يقرأ له أنه يريد تحقيق العبارات والألفاظ. والغريب أنك ترىٰ ابن تيمية يستعمل هنا لفظ الجهة كما هو المقتضىٰ، وأتباعه يستعملون لفظ العلو!

(٣) علق هنا المحققون للكتاب: كذا في الأصل، ولعلها: "باين". أقول: وهذا هو الأصوب.

قال ابن تيمية (٥/ ٤١٠): "وإذا كانت كل طائفة تذكر أن قول الأخرىٰ يتضمن مخالفة العلم الضروري والمعقول الصريح لم يكن هذا النزاع لفظيًا محضًا، ولا هو أيضًا نزاعًا في جميع مسمىٰ الجسم ومسمىٰ القائم بالنفس بل في بعضه؛ فإن أولئك[١] يوافقون هؤلاء علىٰ نفي بعض مسمىٰ الجسم، وهو التأليف والتركيب[٢]، **ولا يوافقونهم علىٰ نفي المباينة بالجهة، وامتناع خلوه عن المحايثة والمباينة**[٣]، وهؤلاء يوافقونه في لفظ القائم بالنفس علىٰ معنىٰ استغنائه عن الغير وعدم حاجته إليه وهو وجوب الوجود، لكن لا يوافقونهم علىٰ [عدم][٤] مباينته بالجهة، وامتناع قائم بنفسه غير مباين القائم الآخر بغير الحقيقة والزمان، بل عندهم: **كل قائم بنفسه لابد أن يباين القائم الآخر بنفسه بغير الحقيقة والزمان**[٥]، إذ المباينة بالحقيقة والزمان وتوابع ذلك تحصل بين القائم بنفسه وبغيره وبين القائمين بغيرهما.

فظهر:

---

(١) أولئك أي المجسمة الذين يسميهم ابن تيمية بالمثبتة، ويزعم أن قولهم هو قول السلف.

(٢) أي إن المجسمة بعد أن أثبوا مفهوم الجسم، نفوا بعض لوازمه التي يلزمهم بها النفاة للجسمية، وهذه اللوازم التي نفوها هي التأليف والتركيب، فلم ينفوا مطلق الجسمية وهو التحيز والامتداد في الأبعاد. ومن المهم الالتفات إلىٰ هذا المعنىٰ لأنه سيترتب عليه بعض الأمور المهمة لاحقا.

(٣) المجسمة لم يوافقوا النفاة في أمرين: الأول: أن المباينة بين الله والعالم هي مباينة بالجهة، لا مطلق مباينة بالحقيقة، فإنها لا تكفي عندهم، كما سيصرح قريبًا. والأمر الثاني الذي خالفوا النفاة فيه، أنهم خالفوهم في إمكان وجود موجود لا هو محايث، ولا مباين بالجهة، والمحايثة تعني القيام بحيث هو، كمحايثة العرض للجوهر، والمباينة هنا تعني المباينة بالجهة والحد. فالنفاة يقولون إن الله تعالىٰ لا محايث ولا مباين بالجهة والحد، بل مباين للمخلوقات بعين حقيقته، والمجسمة يقولون إن هذا الأمر غير معقول، بل باطل عقلا بالضرورة، فلا يمكن وجود موجود لا هو محايث للمتحيزات ولا هو مباين لها بالجهة. ومن أثبت لله هذين الأمرين، فقوله مساوٍ لنفي وجود الله تعالىٰ، لأنه شرطه بما لا يتحقق إلا في المعدوم.

(٤) زيادة من محققي الكتاب.

(٥) يعني لا بدّ أن تكون المباينة بالجهة والحد لا بمجرد الحقيقة والصفة، فإن المباينة بالحقيقة والصفة تحصل بين الشيء القائم بنفسه، وبين العرض القائم به، ولكن القيام بالنفس لا بد فيها من المباينة بالحد والجهة والمكان والتحيز.

-أن الذين يفسـرون الجسـم بالقائم بنفسـه دون التركيب وافقوا أولئك على نفي بعض مسمىٰ الجسم عندهم دون بعض[1].

-وأولئك[2] وافقوا هؤلاء علىٰ إثبات بعض مسمىٰ القائم بنفسه دون بعض.

وأنَّ أولئك[3] يقولون: يعلم بالاضطرار أن كل ما هو قائم بنفسه لا يكون إلا جسمًا.

---

(١) هؤلاء الذين يفسرون الجسم بالقائم بنفسه، هم المجسمة، وهم لا يقتصرون علىٰ ذلك، بل لا بد عندهم من أن يكون أيضا متحيزًا بالجهة كما مرَّ. غاية الأمر أنهم لم يلتزموا التركيب والتأليف الذي ألزمهم به الرازي وغيره من أعلام أهل السنة، وعدم التزامهم، إنما هو لمعرفتهم بقبح هذا اللازم، لا لأنه غير لازم لهم بالضرورة، بل عدم التزامهم مبني علىٰ دعواهم أنه لا يلزمهم، وهذا لا بدَّ له من دليل، كما لا بد من دليل للطرف المقابل الذي يلزمهم به، وقد وضح الرازي الدليل علىٰ ذلك، ولكن لا دليل علىٰ نفي اللزوم وعدم الالتزام من طرف المجسمة، غاية الأمر أنهم يكتفون بأن هذا لا يلزمنا، وأنه إن كان لازما لقولنا، وقولنا الحق في نظرنا، فهو حقٌّ، وهذه هي طريقة ابن تيمية في النقاش كما ترىٰ هنا وفي سائر كتبه.

(٢) أولئك أي نفاة الجسمية، وافقوا المجسمة علىٰ أن القائم بنفسه لا يحتاج لغيره في القيام. ولكن لاحظ أن ابن تيمية صار يتكلم عن القائم بالنفس بدل الكلام عن الجسم الذي هو محور النزاع، فلا أحد من الفريقين ينازع الآخر في معنىٰ القيام بالذات، ولكنهم اختلفوا في أنه هل كل قائم بنفسه جسم أي متحيز، أم لا، واختلفوا في أنه هل كل متحيز مركب ومؤلف أم لا؟ فلجوء ابن تيمية لاستعمال لفظ القائم بنفسه بدل الجسمية والتجسيم نوع من المخاتلة.

(٣) أولئك: أي المجسمة الذي يسميهم ابن تيمية بالمثبتة.

ولاحظ أن هذه هي نقطة النزاع بين الفريقين: أعني أن كل قائم بنفسه هل يجب بالضرورة أن يكون جسما أو لا؟ فالمجسمة قالوا كل قائم بنفسه جسم، كما أن كل جسم قائم بنفسه. وخالفهم نفاة الجسمية عن الله تعالىٰ، فقالوا: بعض القائم بنفسه جسم وبعضه غير جسم، والله تعالىٰ قائم بنفسه ولكنه غير جسم. والمفهوم من لفظ الجسم هنا المتحيز الذي له طول وعرض وارتفاع أو عمق.

فالنفاة للجسمية عن الله تعالىٰ قالوا: كلما أثبتنا جسما ممتدًا في الأبعاد لزم قطعـًا أنه مركب مؤلف، وهذا القول صادق علىٰ كل قول ممن أثبت الجسم، كمن قال بالهيولىٰ والصورة، ومن قال بالجزء، وغيرهم، ولا يعلم ممتد في الأبعاد إلا أن يكون مركبـًا.

☜

كما يقول هؤلاء[1]: يعلم بالضرورة أن ما يكون جسمًا لا يكون إلا مؤلفًا.

وقد قدمنا فيما تقدم[2] أنه إذا كانت كل طائفة مصيبة فيما تذكره من العلم الضروري؛ **فخطأ** المثبتة أقل من خطأ النفاة في الشرع والعقل: **فإن المثبتة أثبتت ما علم بالفطرة والشرعة من أن الله فوق العالم، وقد وافقها علىٰ ذلك سلف الأمة وأئمتها، وغايتهم أنهم نفوا بعضهم لوازم ذلك.**

والمجسمة خالفوا في هذه النقطة، فقالوا: نسلم أنه ممتد في الأبعاد ولكن ذلك لا يستلزم التركيب والتأليف، وإن استلزمه فهو لازم عن الحق.

والحقيقة أن قول المجسمة أبعد عن العقل والخيال بخلاف مبادئهم المعرفية التي تعتمد علىٰ الخيال والوهم، وإرجاع الأمور المعرفية إلىٰ الحس، فلا يعرف في الحس ممتد متحيز إلا أن يكون مركبا، ولكنهم يثبتونه في حق الله تعالىٰ بدون التركيب بحسب زعمهم، فهذا إثبات علىٰ خلاف منظومتهم المعرفية. علىٰ الأقل بحسب ظاهر قولهم. وإن التزموا التركيب والتأليف بحسب الجزء الثاني من الشرطية، يكونون قد توافقوا مع مبادئهم المعرفية، ولكن تنشأ مشكلة بعد ذلك، وهي أنهم يقولون: لا نسلم أن كل مركب يستلزم تركيبه النقص، إلا إذا جاز التفرق عليه، ونحن ننفي إمكان ذلك علىٰ الله تعالىٰ مع اعترافنا بأنه يلزمه التركيب والتأليف، ولكن لا عن سبق تفرق، ولا يجوز عليه التفرق والتجزؤ بالفعل. فتراهم هنا نقلوا المقام من إمكان الفرض إلىٰ الإمكان الخارجي، وقالوا: مجرد إمكان فرض التفرق، لا يستلزم الإمكان الخارجي الفعلي، والمنافي للألوهية والوجوب بالذات إنما هو الثاني لا الأول. فتأمل فيما قررنا هنا تعرف حقيقة المقام.

(١) أي نفاة الجسمية عن الله تعالىٰ، والذين أثبتوا أنه قائم بنفسه إلا أنه غير جسم ولا متحيز ولا له حد في نفسه وغاية وطرف.

(٢) من هنا يبدأ تعليق ابن تيمية علىٰ الفريقين.

يقول: بما أن كل طائفة تدعي الضرورة علىٰ موضع النزاع، والضرورة لا تقاوم بالدليل. فلو فرضنا صدقهما وقارنا نتائج هذا الفرض كل مرة. لوجدنا أن المجسمة أقرب إلىٰ الشرع والعقل فيما قالوه وقرروه من النفاة للتجسيم عن الله. ومن مظاهر كونهم أقرب: موافقتهم للعقل في أن كل قائم بنفسه لا بد أن يكون في جهة ومتحيزًا، أي جسمـًا، وكذا الفطرة تشهد بذلك. ومن مظاهر موافقتهم للشرع أنهم يقولون بفوقية الله تعالىٰ للعالم كما جاء في الشرع. والنفاة ينفون ذلك. هذا حاصل ما يريده.

وأما النفاة فإنهم نفوا ما علم بالفطرة والشـرعة ثبوته، وادَّعَوا وجود موجود يعلم بالفطرة عدمه، وأخرجوه عن النقيضين وأثبتوا له النقيضين[1]، فكانوا أكثر تناقضـًا وتعطيلاً ونفيـًا للحق.

وإذا كان كل من العلمين ضروريًّا لزم المعنىٰ الذي سموه تأليفـًا وتركيبـًا[2]"

والتحقيق أن النفاة لا ينفون علو الله تعالىٰ، ولكنهم ينفون أن يكون علوه بالجهة والحد والمكان، ولا ينفون كونه تعالىٰ قائما بنفسه، لكنهم ينفون أن يكون قيامه بنفسه علىٰ وجه التحيز، بل يقولون هو علىٰ وجه آخر لائق بالله تعالىٰ وإن لم نستطيع نحن تعقله، وهذا هو الأليق بأحكام الربوبية والألوهية، فهو غيب عن الوهم وحقيقته لا تدرك بالعقل، غاية ما يدرك منه إثباته وتحققه في الوجود، وبعض أحكام (ما يجب ويستحيل ويجوز) يستلزمه العقل من النظر في المعلومات.

ومن الواضح أن ابن تيمية يوافق المجسمة فيما يزعم أنهم وافقوا فيه العقل، وإلا فإنه يحكم علىٰ نفسه بأنه مخالف للعقل والنقل.

(١) قوله إنهم أخرجوه عن النقيضين باطل، فإنهم لا يسلمون أن إثبات القيام بالنفس ونفي الجهة والحد والجسمية إثبات للنقيضين ولا نفي لهما. بل هذا في زعمه هو. ويقولون بوضوح: إن القائم بنفسه إما متحيز أو غير متحيز، والعقل لا ينفي ذلك، ولا يوجب حصر القائم بنفسه في المتحيز الجسم، بل هذا راجع لوهم المجسمة ومن يقول بقولهم، والله تعالىٰ لا يحكم عليه بمقتضىٰ الوهم ولا بمقتضىٰ الحواس الظاهرة. وقولهم في الحقيقة أقرب إلىٰ العقل والشرع مما يزعمه ابن تيمية وغيره من المجسمة، وإن كان أبعد عن الوهم والخيال والحسّ.

(٢) يعني لو فرضنا صواب قولي المجسمة والمنزهة عن التجسيم معـًا فيما قالوا إنه ضروري أو قطعيّ، من أن المتحيز الجسم لا بد أن يكون مركبا، علىٰ قول المنزهة، ومن أن القائم بنفسه لا بد أن يكون جسما علىٰ قول المجسمة، يلزم بالضرورة أن الله تعالىٰ مركب مؤلف، وهذا اللزوم مبني علىٰ مقدمتين كل واحدة منهما مسلمة من أحد الفريقين. فمجموع ما يقول به الفريقان من المقدمات التي يزعمونها ضرورية ينتج أن الله مركب ومؤلف! يعني ينتج ما يوافق المجسمة لا ما يوافق المنزهة لله تعالىٰ عن الجسمية.

يريد ابن تيمية من ذلك أن الأقرب للحق والصواب هو قول المجسمة لا المنزهة لله تعالىٰ عن التجسيم والتحيز والجهة الحسية.

☜

هذا نص ابن تيمية كاملاً، سقناه، وحللناه بالتعليقات في الهامش، ويبدو جليا للناظر المنصف أن ابن تيمية مع صف من يقول بأن المباينة لا تكون إلا بالجهة والتحيز، وهو المراد بالجسم الاصطلاحي، ويرجح كلام مثبتي الجسمية علىٰ نفاة الجسمية، ويقرر أن قولهم متوافق مع العقل والنقل والفطرة، كما جرىٰ عليه في كتبه.

وحاصل قول هؤلاء المجسمة:

أنهم يقولون إن القائم بنفسه لا يكون إلا في جهة، بناء علىٰ كونه في الحيز وأن له حدوداً لذاته، وأنه لا يتصور قائم بنفسه متميز عن غيره إلا بالجهة والحد، وأن ذلك التميز أعظم من التميز بمجرد الحقيقة والصفة. ويزعمون أن هذه القضية ضرورية في العقول! وكذلك يقولون بظاهر كلامهم أنهم لا يلتزمون بالتركيب والتأليف لذات الله تعالىٰ، ولكنهم عندما يتم مناقشتهم ويبين لهم التلازم بين التحيز والجسمية وبين التركيب، يقولون إن كان هذا لازما لما يقررونه فليلزم لأن لازم الحق حق!

هذه هي طريقة ابن تيمية التي يريد بها بناء العقول والدعوة إلىٰ الحق، ولو كان من أصحاب الحق وأهله، لما تردد لحظة في التعبير عن خلاصة اعتقاده في هذه التفاصيل التي وقع فيها الخلاف بصريح عبارته، ولا ينتظر حتىٰ يلزمه الخصوم ليلجأ إلىٰ هذه الأساليب الغريبة عن طلاب الحق.

وبينا ما في كلامه من مغالطات، فأنت تراه يستعمل لفظ المباينة المحتمل للمباينة بالحقيقة والصفة وللمباينة بالحيز والجهة، في محل كان الأصل أن يستعمل فيه لفظ الجهة لأن معنىٰ الجهة هو الذي حصل فيه النزاع لا في المباينة المحتملة للمباينة بالجهة وبغيرها، ولكن نحن لا

ولاحظ أن ابن تيمية لا ينكر علىٰ المقدمات التي يقررها المجسمة (المثبتة عنده) ولا يزعم أبدا أنها مخالفة للشرع ولا للعقل ولا للفطرة، بل يقرر دائما أنه موافقة لذلك كله. ثم يأتي بعض الصبية يقولون إننا نلزم ابن تيمية بما لا يلتزمه ولا يلزمه، وأي لزوم أوضح من هذا يريدون! ولكنه التلاعب والتقية والمخاتلة التي يمارسونها بجدارة عبر العصور.

نســتغرب من هذا الأمر فهو مطرد في كتبه وتعبيراته، ولذلك ترىٰ كثيرا من الناس يتوقفون في معرفة حقيقة مراد هذا الرجل.

وليته كان واضــحا كما كان الكرامية من قبله، أو كما كان الجهمية الذين يرد عليهم حتىٰ يتهمهم بنفي وجود الله تعالىٰ، ويا ليته وصــل إلىٰ مســتوىٰ الصــراحة التي يتكلم فيها الإمام الرازي وغيره من أعلام أهل السنة، هؤلاء الذين يسمون الأشياء بأسمائها، ويحرصون علىٰ استعمال الألفاظ الواضحة والمصطلحات التي يعرِّفونها ويضبطون كلامهم بها، ولا يقلبون الأمور كما يفعل هذا الرجل وأتباعه. حيث تراهم في معرض إثبات معنىٰ الجهة يســتعملون لفظ العلو الوارد في القرآن ليوهموا الناس أنهم لا يثبتون إلا ما جاء في القرآن.

والحقيقة أنهم يعلمون أن علو الله تعالىٰ ثابت له جل شــأنه قبل المخلوقات وبعدها، وما يزعمونه من الجهة لا يمكن إثباته إلا مع وجود المخلوقات المتحيزات، ومع وضــوح ذلك جدا إلا أنهم يحرصون علىٰ التشنيع علىٰ مخالفيهم بأنهم أنكروا العلوّ!

وكيف يتسنىٰ لواحد من المتسبين للإســلام أن ينكر علو الله تعالىٰ كما يزعم هذا الرجل، إنما ينكر من أنكر الجهة الحســية والحد والتحيز، لا العلو، ولكنا نرىٰ هذا الأســلوب مطردا عنده وعند أصــحابه، ونأســف أنه قد راجَ لدىٰ بعض المتســبين لأهل الســنة من الأشــاعرة محســنين للظن به أو بانين علىٰ غفلتهم وعدم علمهم بتفاصــيل مذهبه! وكل ذلك يضــر بما أوجبه الله تعالىٰ من البيان للحق ونصرة أهله.

وهذه الطريقة من المغالطات الظاهرة مطردة عند ابن تيمية.

وهاك مثالا آخر عليها.

قال ابن تيمية في (٥/ ٤١٣): "الوجه الثاني عشـر: قوله: «فذلك المشـار إليه إما ألا يبقىٰ منه شيء في جوانبه الستة أو يبقىٰ»[1].

يقال له: هؤلاء المنازعون نزاعـًا معنويًّا يقولون: لا يجوز أن يقال يبقىٰ منه شيء، ولا يجوز أن يقال لا يبقىٰ منه شـيء، لأن البقاء وعدمه فرع علىٰ كونه مركبًا منقسـمًا، وإذا قدرنا أنه قائم بنفسه مشار إليه بالحس ليس بمركب، لم يَجُز أن يقال يبقىٰ أو لا يبقىٰ[2].

---

(١) هذا سوق لكلام الرازي في صدد بيان قولهم بالتحيز والامتداد المستلزم قطعا للتركيب، فأنت إن أشرت إلىٰ جانب منه، فإما أن يبقىٰ شيء آخر في جهة من الجهات الست الواقعة حول النقطة المشار إليها مما يمكن الإشارة إليه منه، أو لا يبقىٰ، فإن لم يبق، كان جوهرًا فرداً، وإلا كان متركبا بالضرورة.

وهذا نسق واضح من الاستدلال، لا ريب فيه ولا مغالطة. فالبقاء المراد ههنا ليس بقاء بعد انتفاء جزء من أجزاء المتحيز، بل بقاء نقطة وركن منه لم يتم الإشارة إليها. ولا يتوقف فرض ذلك علىٰ كونه مركبا منقسما بالفعل.

وأما علىٰ قول بعض متقدمي أهل السنة من أنه فوق العرش فوقية لا تستلزم الحد والتحيز ولا الجهة الحسية، فإنه إن أشير إليه إشارة حسية من حيث إنه فوق العرش، مع كونه غير متحيز، فلا يصح القول إنه يبقىٰ منه شيء لم يتم الإشارة إليه، لأنه غير متحيز. ولكن تصور ذلك أو التصديق به صعب جداً بل مرفوض عند العقل لا مجرد الخيال. ولذلك عزف كثير من المتأخرين عما أطلقه المتقدمون مما يستلزم أمورا نحو ذلك، وعبروا عن العقائد بطريقة أوضح وأضبط. ولذلك يعرف كل من له قدم في العلم والفهم أن الخلاف بين المتأخرين والمتقدمين أقرب إلىٰ أن يكون في العبارة لا في المعنىٰ، وإن كان في معنىٰ فهو غير أصلي، بمعنىٰ أنه لا يستلزم إثبات ما لا يصح إثباته لله تعالىٰ، فهم باقون علىٰ تنزيهه تعالىٰ عن الجهة والتحيز والحد، خلافا للكرامية والمجسمة، وخلافا لابن تيمية الذي لا يرتضي طريقتهم، ولا يذكرها إلا معارضة لما حققه المتأخرون.

ويأبىٰ ابن تيمية إلا أن يستدل بمجرد الاختلافات ولو كانت لفظية ليتوسل بذلك لتدعيم مذهبه ولو علىٰ حساب الحق والتحقيق!

(٢) إذا كان هؤلاء الذين يتكلم عنهم ابن تيمية من أصوله الكرامية القائلين بالتحيز والجهة والحد من جهة التحت، فلا يسعهم أن يقتصروا علىٰ هذا الجواب الذي يقترحه لهم، لأنهم مع قولهم بتحيز ☜

فهذا قولهم في المقام الأول.

فإن قال: هذا خلاف الحس أو الضرورة لم يدفع ذلك، فإنَّ دَفْعَ ذلك يكون باطلاً من جنس دفعه الباطل.

بل يقال إما أن يكون هذا حقًّا أو خطأً:

-فإن كان حقًّا فلا كلام عليه[1].

-وإن كان خطأً فلا ريب أنه أبعد عن الخطأ من دعوىٰ موجود لا داخل العالم ولا خارجًا عنه ولا مباينًا لغيره ولا محايثًا له، وكون القائم بنفسه لا يباين القائم بنفسه إلا بالحقيقة والزمان، أو **كون القائم بنفسه [لا]**[2] **يباين القائم بنفسه بالجهة**، ونحو ذلك من الأمور التي كُلُّ من فهمها وتصورها، عَلِمَ أنها مخالِفَةٌ للحس والضرورة، ولاريب أن الفطرة[3] هي بذلك أعظم إقراراً منها بهذا:

الإله وامتداده في الأبعاد، لا يملكون إلا أن يقولوا موافقين للرازي: نعم يبقىٰ منه شيء لم تتم الإشارة إليه، فإن الإشارة إلىٰ عينيه غير الإشارة إلىٰ يديه، والإشارة إلىٰ يده اليمنىٰ غير الإشارة الحسية إلىٰ يده الشمال قطعـًا، ومن يقول بنحو مذهبهم لا يملك إلا التسليم لما يقرره الرازي.

فليتأمل القارئ بناء علىٰ أي مذهب من هذه المذاهب يناقشه ابن تيمية!

وهل يُتَصَوَّرُ أن يكون مشاراً إليه بالحس، مع كونه متحيزًا ممتدًا في الأبعاد (أي له قدرٌ بتعبير ابن تيمية) ومع ذلك لا يرد عليهم احتجاج الرازي!

(١) كما ترىٰ يقول ابن تيمية هنا: إن كان هذا المذهب حقا، فلا كلام عليه، ولا يقرر أنه حق أو غير حقٍّ. لأنه يريد التوصل إلىٰ كمال مذهبه هو الذي يعتقد فيه أن الله تعالىٰ مشار إليه بالحس، ويمكن الإشارة إلىٰ بعض منه إشارة غير تلك التي يشار بها إلىٰ بعضه الآخر، ومع ذلك يقول: إنه لا ينقسم بالفعل وإن انقسم بهذا الاعتبار، فكونه علىٰ هذا النحو واجب له وهو من مقتضيات ذاته، وسيرد قريبًا ذلك.

(٢) كلمة (لا) زادها المحققون للكتاب، وهي لازمة للمعنىٰ الذي يريده ابن تيمية.

(٣) انظر كيف يعترف شيئا فشيئا بالمذهب الذي ننسبه إليه، فإنه يقرر هنا أن هذه الأمور التي ذكرها، ومنها: كون القائم بنفسه مباينا للقائم بنفسه بالجهة، حق، أو بتعبيره: كون القائم بنفسه لا يباين القائم بنفسه بالجهة، باطل بالعقل والفطرة والنقل، وكل من فهم ذلك أنكره وأبطله.

فإنك إذا عرضت علىٰ كل ذي فطرة سليمة وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، أو: وجود الباري لا فوق العالم ولا فيه، ونحو ذلك، يكون إنكاره بفطرته ذلك إنكاراً يضطر إليه، لا يملك دفعه عن نفسه.

ولو عرضت عليه موجوداً فوق العالم مشاراً إليه بالحسّ، لا يوصف بأنه يبقىٰ منه شيء في جوانبه الستة أو لا يبقىٰ، لم يكن إنكاره لهذا بفطرته وبديهته كإنكاره لذلك، فإنَّ فَهمَ هذا أدق، وهو بعد فهمه أقرب إلىٰ دخول الشبهة فيه من الأول[1].

ولهذا كان الذين قالوا ذلك فيهم من فضلاء المسلمين وأعيان العلماء ما ليس في أولئك، فإن أولئك ليس فيهم من يقلده المسلمون فرعاً من فروع الدين فضلاً عن أن يقلدوه أصول دينهم[2]، ولا فيهم إلا من له مقالات تخالف إجماع المسلمين، بل هو كفر صريح[3]".

ولما أكمل ابن تيمية كلامَه مع الرازي هنا، ذكر أنَّ الرازيَّ يردُّ علىٰ مَنْ عارَضَه من المنكرين لقيام الصفات المعاني بالذات، وعلىٰ زعمهم أن ذلك تجسيم أو تشبيه! أو أن ذلك الاتصاف راجع إلىٰ أمر خارجي كان سببا في اتصاف الذات بتلك الصفات فيلزم الاحتياج والإمكان قطعاً، فيقول الرازي ما حاصله: إن اتصاف الذات بالصفات لازم للذات نفسها وليس راجعا

---

(١) هذا يريك أنَّ ابن تيمية لا يوافق من قال من المتقدمين بأن الله تعالىٰ علىٰ العرش وليس في جهة ولا له حد، بل يتخذ قولهم مجرد معارضة لقول المحققين من المتأخرين والمتقدمين. ونحن نقول إن قول هؤلاء الأعلام أقرب إلىٰ الحق أيضا من قول ابن تيمية، ولكنه ليس وصفا محققا للحقيقة السليمة، بل يوهم التعارض والاختلال، إما من جهة العقل أو الحس والخيال، وهذا القدر أشار إليه ابن تيمية في قوله: "وهو أقرب إلىٰ دخول الشبهة...الخ".

(٢) هذا الكلام من ابن تيمية غير صحيح، فإن من هؤلاء الذين قالوا إن الله تعالىٰ ليس في جهة ولا له حد ولا حيز في نفسه، أكثر بكثير من غيرهم، والناس يقتدون بهم من المتأخرين والمتقدمين أكثير مما يقتدون بغيرهم في الفروع والأصول، لأن أغلب المذاهب الإسلامية الأربعة ينتمون لهذا المذهب عبر القرون، ولا يقدر ابن تيمية ولا من بعده علىٰ إنكار ذلك.

(٣) فلينظر الناظر: ما هو الكفر الصريح الذي قاله الرازي وغيره من أهل السنة؟ وليرَ بعينه كيف يحكم بالكفر الصريح عليهم.

إلىٰ أمر خارج عنها حتىٰ يقال ما تقولون! فالصفات تتوقف في قيامها علىٰ نفس الذات لا علىٰ غيرها. وهذا القدر نلتزمه ولا ننفيه. ولا يلزم الاحتياج إلىٰ سبب خارجيّ.

فقال ابن تيمية معارضا الرازي مستفيداً من جوابه (٥/ ٤١٦) ناسجا علىٰ منواله:

"وهذا الجواب يقال نظيره إن عنيتم بكونه مؤلفًا مفتقراً إلىٰ غيره افتقاره إلىٰ سبب خارجي، فلا يلزم لاحتمال أن تكون تلك الذات بما هي عليه من الصفة والقدر الواجبة واجبة لذاتها، وإن عنيت أن تلك الذات لا يمكن وجودها أو لا يعقل وجودها إلا علىٰ هذا الوجه، فهذا مما نلتزمه".

حاصل ذلك: أن ابن تيمية مع من معه من المجسمة والمشبهة المثبتين للتحيز والجهة والحدّ يقولون: إن ذات الله تعالىٰ لا يمكن أن تثبت في الوجود إلا علىٰ هذه الصورة، ولو فرضناها غير متحيزة، لكانت عدمًا، وهو ما يصرح به وصحبه دائمًا. فجوابه أن ثبوت التحيز لازم من لوازم الذات لا لأمر خارج عنها، ولا يمكنه إلا أن يقول ذلك، لأنه لو قال لأمر خارج لناقض أصول الدين.

ومجرد هذه العبارة عند المنصفين كافية لمعرفة حقيقة اعتقاد الرجل، ولكن الذين يصرون علىٰ التلاعب والتجاهل والمغالطات لا يلتفتون إلىٰ ذلك ولا إلىٰ ما هو أوضح منه. لأن غرضهم مجرد المشاغبة والتخليط علىٰ الناس، لا البيان والبحث عن الحق والتصريح به. وهذا ما نجده منهم نتيجة لمخالطتنا إياهم، وما نقرأه في كتب علمائهم المتقدمين كهذا الرجل والمتأخرين منهم.

وأضاف ابن تيمية إلىٰ ذلك قولَه أيضا (٥/ ٤١٨): "الوجه الخامس عشر أن هذا يلزم سائر بني آدم وسائر من أقرَّ بوجود شيء ما فإن الموجود **لابد أن يتميز منه شيء عن شيء** وأما الوجود الواجب فالتميز فيه أظهر لأنه أكمل وأتمُّ، فلا بدَّ أن يتميز عن غيره من الموجودات بخصوص ذاته الواجبة مع مشاركته لها في عموم الوجود، وهذا إثبات لمعنيين يُعلم أحدهما مع عدم العلم بالآخر ... [إلىٰ أن قال] ... ولا بدَّ من ثبوت معاني متعددة لكل موجود، **فإن كانت هذه المعاني المتميزة في العلم من ضرورة الوجود الواجب وغير الواجب، كان ما سمَّوه**

تركيباً من ضرورة كل موجود، فلا تكون محالاً، بل تكون واجباً ويمتنع وجود موجود بدون هذه المعاني التي سموها تركيباً، ويكون نفيها نفيا للوجود، وذلك جماع السفسطة، ولهذا جعل الناس أول قولهم سفسطة وآخره زندقة".

فتأمل في تقرير ابن تيمية نفسه هنا، وتصريحه بأن ما يسميه المتكلمون تركيبا في الذات، هو من ضرورة وجود الذات، في الممكنات غير الواجبة وفي الواجب، وهي من ضرورة وجود كل موجود، ومن نفاها فإنه ينفي الموجود. وهذه المعاني التي يسمونها تركيبا: هي التحيز والجهة والتجسيم وما يتضمنه ذلك من الامتداد في الأبعاد وفي الجهات. وهذا هو الأصل في مفهوم التجسيم محل النزاع بين المنزهة والمجسمة، فها هو يصرح بضرورة هذه الصفات لوجود كل موجود، وهو تعبير آخر عن المعنىٰ نفسه الذي يفيده قولهم: **ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم**.

فمن أين يتأتىٰ لواحد بعد كلّ ذلك أن ينفي التجسيم بهذا المعنىٰ عن ابن تيمية!؟

المباينة بالمكان أولى من المباينة بالحقيقة والصفة

يصرح ابن تيمية في غير موضع من كتبه بأن المباينة بين الشيئين تكون إما بالحقيقة أو بالصفة أو بالمكان، ويقرر أيضا أن المباينة اللازمة الواجبة الأولىٰ لله تعالىٰ تكون بتحقق المكان، لا مجرد المباينة بالحقيقة والصفة. ومن المعلوم أن المراد بالمكان ما يتضمن التحيز، فلا مكان إلا لمتحيز، وذلك يستلزم الحد والجهة كما هو التحقيق عند ابن تيمية.

قال ابن تيمية في أثناء مناقشته للإمام الرازي الذي قرر أن المباينة بين الله تعالىٰ وما سواه حاصلة في الزمان وفي الحقيقة، وهذا كافٍ لتحقيق المباينة والمغايرة بين الله تعالىٰ وبين مخلوقاته، ومثبت لكونه غير محايث لها، غير حالّ فيها، وأن المجسمة إذا قالوا إنه لا تحصل المباينة إلا بالمكان فلا يتأتىٰ ذلك منهم إلا بناء علىٰ التشبيه لله تعالىٰ بمخلوقاته. ولا يمكن لهم أن يجدوا مسوغا لقولهم إنه يجب المباينة بالمكان أيضاً.

وهذا الكلام لا يعجب ابن تيمية بالطبع، فإنه يقول بالمباينة بالمكان وأنها أعظم من المباينة بالصفة والحقيقة. وشرع في مناقشة الرازي، فقال (٥/ ٦):

"قلت[1]: وهذه الحجة التي ذكرها عن ابن الهيصم من بعض الوجوه والكلام علىٰ هذا من وجوه أحدها أن هذا الذي ذكره من الجواب تقرير لحجة المنازع وتوكيدٌ لها ليس بجواب عنها...[إلىٰ أن قال]... وكذلك أن حجة المنازع مبنيةٌ علىٰ مقدمات:

إحداهن: أن الله مباينٌ العالم.

والثانية: أن المباينة ليست إلا بالحقيقة أو الزمان أو المكان.

والثالثة: أن مباينته للعالم أعظم من أن تكون بمجرد الحقيقة أو الزمان.

وإذا ثبت هذه المقدمات لزم أن يكون مباينًا له بالمكان.

ويظهر ذلك بنظم ذلك في قياسين:

أحدهما: أن يقال: الباري مباين للعالم، وكل مباين لغيره فلا بدّ وان يكون مباينًا بالحقيقة أو الزمان أو المكان، فينتج: أن الباري سبحانه لابد أن يكون مباينًا للعالم بالحقيقة أو الزمان أو المكان.

ثم يقال: ومباينته للعالم ليست بمجرد الحقيقة والزمان، وكل مباينة ليست بمجرد الحقيقة والزمان، فلا بد أن تكون بالمكان.

فينتج: أنه لا بد من المباينة بالمكان.

إذا تبين نظم الدليل، فقولهم: الباري مباين للعالم، لا منازعة فيه، وقد ذكروا أن ذلك معلوم بالضرورة في كل موجودين قائمين بأنفسهما، ولم ينازعهم في ذلك.

وقولهم: كل مباين لغيره، فلابد وأن تكون مباينته بأحد الوجوه الثلاثة، قد ذكروا أن ذلك معلوم بالضرورة، قالوا: ويعلم بالضرورة أن التباين بين الشيئين لا يخلو عن أحد الوجوه الثلاثة

---

(١) ضمير كلمة (قلت) يرجع لابن تيمية فهذا الكلام كلامه.

التباين بالحقيقة أو بالزمان أو بالمكان، وقد سـلَّم لهم ذلك ولم ينازعهم فيه، فأثبتوا بذلك أن الباري لابد أن يكون مباينًا للعالم بالحقيقة أو الزمان أو المكان".

ثم قرر أن المباينة بالحقيقة لا تستلزم نفي المحايثة، لأنه يتصور المباينة بالحقيقة مع المحايثة كما يباين الجوهرُ العرضَ، والعرضُ الجوهرَ، ولم تكن المباينة بالحقيقة والزمان مانعة من هذه المحايثة.

ولذلك قال: "فإذا كانت المحايثة منتفية لم يكن بدٌّ من إثبات مباينة تنفي هذه المحايثة، والمباينة بالحقيقة والزمان، لا تنفي المحايثة".

والحقيقة أن قوله هذا واعتراضه بلا وجه، فإن مجرد التباين بالزمان، والحقيقة، يستلزم المباينة ولا يبقىٰ بعد ذلك وجه للقول بالمحايثة، ولذلك فإن من غلط وقال بالمحايثة بعد نفيه المكان والزمان، لا يحتج بغلطه علىٰ تبرير غلط آخر، وهذا ما يحاول ابن تيمية أن يفعله، فإنه قال إن بعض الجهمية قالوا بالمحايثة بعد إثباتهم للمباينة بالزمان والحقيقة! ولكنه يأبىٰ إلا أن يحتج بقول هذا البعض مع مخالفة جمهورهم لهم بحسب نقله، فالجمهور نفوا المحايثة ونفوا الخروج المكاني المستلزم للتحيز والجهة عن الله تعالىٰ، وبعضهم قالوا بالمحايثة.

قال ابن تيمية (٥/ ١١): "وقال كثير من عامتهم وعبادهم وعلمائهم: بل هو محايث فإنه إذا ارتفعت المباينة بالمكان لم تبق إلا المحايثة".

وعلق علىٰ قول هؤلاء فقال (٥/ ١١): "ولا ريب أن قول هؤلاء أقرب إلىٰ المعقول لكنه أقرب إلىٰ العقل ابتداء حيث جعلوه موجودا محايثا للعالم، لكنه أعظم تناقضا من وجه آخر، ..." الخ.

واعترض عليهم بأن إثبات المحايثة يلزمهم أن يكون في نفس المخلوقات: "ولأن في كونه في نفس المخلوقات من الكفر والضلال ما فيه شناعة تزيد علىٰ النفي المطلق الذي لا يفهم بحال، وأيضا الأدلة الدالة علىٰ أنه فوق العالم وأنه مباين للعالم تمنع المحايثة أيضًا".

ويغض النظر عن إلزامهم وعن كونه يبني علىٰ قول باطل أصلاً. لكن المراد هنا أنه يؤكد أنه لا بد من المباينة بالمكان لتحقق المباينة، قال (٥/ ١١): "والمقصــود هنا: أنهم إذا لم يثبتوا إلا المباينة بالحقيقة أو بالزمان، لم يكن العلم بهذه المباينة مانعا من جواز المحايثة عليه، لأن العرض والجوهر بينهما تباين بالحقيقة وبالزمان مع تحايثهما".

إلىٰ أن قال: "ثم يقال: لم يدعوا ثبوت التباين من غير هذه الوجوه، لكن قالوا: هذا التباين الذي ثبت بعدم المحايثة وهو أحد الوجوه يستلزم أن يكون بالمكان، أو قالوا: إن التباين الثابت بهذه الوجوه لا يجوز أن يكون بمجرد الحقيقة أو الزمان، فتعين أن يكون بالمكان، إذ لم يبق قسم ثالث".

ومن الواضح أن ابن تيمية وإن كان يسوق الكلام علىٰ لسان بعض الكرامية إلا أنه يعضدهم ويوافقهم في قولهم، ويؤيده ويحاول إبطال قول معارضـيه، وهذا وحدَه كافٍ في إثبات أنه قائل بقولهم.

ولكنا نزيد فنقول: أبىٰ ابن تيمية إلا التصـريح بما ذكرناه، فقال (٥/ ١٥): "**والتحقيق**[1]: أنه مباين للعالم بأمور كثيرةٍ لا يحصيها العباد غير ما ذكره، ولا ينظر إلىٰ من ينازع من أهل العلم في أخص وصـف الله الذي به يُمَيَّز، هل هو القدرة علىٰ الخلق أو هو الاستغناء أو القدم أو أنه ذاته المخصوصة، بل كلُّ ما ثبت للربِّ تعالىٰ من الأسماء والصفات يختص به، مثل إنه بكل شيء عليم، وعلىٰ كل شيء قدير، وما شـاء كان وما لم يشـأ لم يكن، وأنه أرحم الراحمين، وأنه خير الناصــرين، وأنه إذا أراد شـيئًا قال له كن فيكون وكل هذه الأمور وغيرها من أخص وصــفه، ليست له صفة يماثله غيره فيها بوجهٍ من الوجوه، بل كل صفة لهُ فإنها تختص به وتوجب امتيازه بها عن خلقه، ولكن ليس هذا موضـعَ ذكر ذلك، فإنَّ مباينةَ الله لخلقه بالحقيقة مما لا نزاع فيه، وكذلك تقدمه علىٰ خلقه، **وإنما المقصود أنه مباينٌ مباينة زائدة علىٰ المباينة بالحقيقة وعلىٰ المباينة بالزمان**، والمخالفة بينه وبين الخلق أَتَمُّ من الاختلاف بين الحالِّ وبين المحل، وهو

---

(١) كلمة (والتحقيق) هنا كلام مباشــر من ابن تيمية، وهذا معناه أن ما بعده هو تحقيقه الخاص ورأيه الخاص في هذه المسألة، وليس مجرد نقل وليس هو مخالفا له ولا معترضا عليه.

قرر ذلك مع أن هذين يتباينان بالحقيقة كما تقدم، **وإذا كان القوم بينوا أنّ ما ذكره من التباين يستلزم التباين بالمكان والزمان، لأن هذه يشاركه فيها المحلّ والحالّ فيه**، وهذه المباينة لا تمنع أن يكون أحدهما حالاً في الآخر، فلا بد من المباينة بشيء غير ذلك، وليس غير ذلك إلا المباينة بالمكان وبالزمان، فإذا كانت المباينة بينه وبين خلقه ليست مجرد الحقيقة والزمان وكان قد قرر هذا التباين،كان ما ذكرَهُ توكيدًا لحجتهم".

يعني أن ما يذكره الكرامية من ضرورة التباين بالمكان فضلا عن التباين بالصفة هو الحق عند ابن تيمية.

والذي غاب عن ابن تيمية، أن الحقيقة الإلهية من حيث ما هي تقتضي التباين، لا من حيث إن لها مكانا أو حيزا، أو امتدادا ونهايات، بل إنها مع نفي هذه الأمور عنها مباينة للمخلوقات ومغايرة لها. وهذا لا يتوقف علىٰ معرفة ما وجه هذا التباين، بل يكفي إرجاعه لعين حقيقة الله التي هي غيب عنا، وابن تيمية يطلب أن يكون التباين حاصلا بأمر نعرفه ثابتا للمخلوقات كالمكان، ولا يسلم بأمر آخر يقع فيه التباين يختص به ذات الله تعالىٰ.

وقال أيضا في (٥/ ١٩): "وأيضًا فهو قد ذكر أن هذا من المباينة الزائدة علىٰ المباينة بالحقيقة والزمان والأمر كذلك وإذا كان كذلك وعدم كونه حالاً أو محلاً هو عدم المحايثة والمباينة، فعدم المحايثة مع المباينة بالحقيقة والزمان إذا كان مستلزمًا لأمر وجودي، لم يكن إلا المباينة بالجهة، وهذا يتقرر بوجهين: أحدهما: أنه لم تبق مباينة وجودية بعد المباينة بالحقيقة والزمان إلا المباينة بالمكان كما تقدم. والثاني: أن عدم المحايثة يستلزم المباينة إذْ لا يعقل إلا متحايثان أو متباينان كما تقدم قبل هذا".

وقال في الوجه السادس (٥/ ٢٢): "إذا قلت إنه ليس بخارج العالم، فإن المنازع لك يقول: نفيُ كونهِ محايثًا للعالم إنما علم بأنه مباين للعالم بالجهة، فإذا قُدِّر أنه غير مباين للعالم إلا بالحقيقة والزمان دون الجهة فهذا القدر لا يمنع أن يكون حالاً في العالم أو محلاً له، كالجوهر مع عرضه، فإن تباينهما بالحقيقة والزمان لا يمنع ذلك من تحايثهما، فلا بدَّ لك من دليل يبين عدم محايثة العالم إذا ثبت مباينته بالجهة، وأنت لم تذكر علىٰ ذلك حجة حتىٰ يتم ما ذكرته من

المباينة. فإن قلت: المنازع يُسَلِّم لي ذلك فهو إنما يُسَلِّم **عدم المحايثة التي هي المباينة بالجهة، فأَمَّا نفي المحايثة من غير مباينة بالجهة فهذا عند المنازع غير معقول ولا هو حقًّا عنده**".

يبين ابن تيمية هنا أن عدم المحايثة، هي المباينة بالجهة، ويصرح بأن نفي المحايثة من غير مباينة بالجهة غير معقول، ولا هو حقّ، ولا يغترنَّ أحدٌ بقوله بعد ذلك (عنده) أي عند المنازع فيتوهم أن ابن تيمية لا يوافق هذا المنازع، فقد صار الأمر أكثر من جلي في موافقته لهم وتأييده إياهم فيما يقررون.

وفي مناظرة الإمام أحمد للجهمية كما هو مثبت في الكتاب المنسوب إليه، يحتج عليهم بالحجة المشهورة التي نقلها ابن تيمية عنه، ونصّها:

«إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر، حين زعم أن الجن والإنس والشياطين في نفسه. إن قال: خلقهم خارجًا من نفسه ثم دخل فيهم، كان هذا كفرًا أيضًا، حين زعم أنه دخل في كل مكان وحش قذر رديء. وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه، ثم لم يدخل فيهم. رجع عن قوله كله أجمع».

وحاصلها: أن الله تعالىٰ بعد أن خلق الخلق، فإما أن يقولوا: إنه محل للخلق، أو يقولوا: إنه حلّ في الخلق، أو يقولوا: إنه ليس بحالٍّ ولا محلٍّ.

وقرر ابن تيمية (٥/ ١١٧) أنَّ هذه القسمة حاصرة، وأنه لا بدَّ من قولٍ من هذه الأقوال الثلاثة. والقسمان الأولان باطلان عند ذوي العقول، فإن الأول يلزم عليه أن إبليس والنجاسات في جوف الله -حاشاه تعالىٰ- وهي ينبغي أن تكون بعيدة عن الله، وعلىٰ احتمال كونه حالا فيها يلزم مقاربته لكل مكان يتنزه عن مقاربته، وهو كفر أيضا، فلم يبق إلا القسم الثالث.

قال ابن تيمية (٥/ ١١٧): "وإذ انتفىٰ هذان القسمان، بقي القسم الثالث وهو أنه سبحانه وتعالىٰ خلق الخلق خارجا عن نفسه، ثم لم يدخل فيهم، وهو الحق الذي عليه أهل السنة والجماعة، وعموم الخلائق من كل ذي فطرة سليمة".

ولو لم يفسر ابن تيمية الخروج بالخروج المكاني والتحيز الجهوي، لسلمنا له ما قال، ولكنه يأبىٰ إلا أن يجعله من باب التحيز في الأمكنة والجهات الحسية، وهنا برزت الإشكالية معه ومع أتباعه، ومن المهم أن نضع أصبعنا علىٰ موضع النزاع بالضبط بدون مغالطة ولا تلاعب! لأن هذا يقصر المسافة وقد يفيد كثيرا في ظهور الحق عند كثيرين.

ومن أول ما ينبغي ملاحظته أن لفظ الخروج والدخول لم يرد في الكتاب والسنة في حق الله تعالىٰ، ولذلك إذا أردنا أن ننسبه لله فعلينا أن نبحث في المعنىٰ المراد منه، ولا يوجد نص في الشريعة أن الله تعالىٰ في حيز أو في مكان وجهة حسية، أو فوقية حسية مكانية كذلك، والعلو وارد علىٰ سبيل الإطلاق، وحمله علىٰ العلو المكاني تحكم، وحمله علىٰ العلو الذاتي واجب متفق عليه، فلم لا يقولون بالقدر المتفق عليه!؟ هنا الإشكالية بالضبط، فهم لا يفهمون متىٰ يقفون في الكلام عن ذات الله تعالىٰ، ويأبون إلا أن يكون الذات الإلهية في محل وحيز ومكان كما أن ذوات الخلوقات كذلك في محل ومكان وجهة وحيز. وفي هذه النقطة يبرز الخلاف معهم، وهم يتجرؤون علىٰ القول أن ما يقررونه هو مقتضىٰ الشريعة بل الظاهر المنصوص منها، ومن كلمات السلف والأنبياء والرسل عليهم السلام. ونحن نقول إن القدر المقطوع به العلو الذاتي، فأما العلو المكاني فلا دليل عليه، بل هناك أدلة تقتضي نفيه عن الحق سبحانه.

وكما نرىٰ فإن ابن تيمية يعيد تفسير كلمات الإمام أحمد في الكتاب المنسوب إليه، ويوجهها علىٰ معنىٰ الخروج المكاني والتحيز والجهة، ويقول إن هذا ما عليه أهل السنة وعموم الخلائق من كل ذي فطرة سليمة، كما اعتدنا منه!

قال ابن تيمية تعقيبا علىٰ مناقشة الإمام أحمد للجهمية (٥/ ١٢٠):

"فذكر الإمام أحمد بعد تفسير المعية التي احتجوا بها من جهة السمع حجتين عقليتين:

فذكر قول الجهمية أنه في كل شيء غير مماس للأشياء ولا مباين لها.

وهذا قول الجهمية الذين ينفون مباينته، ثم يقون[1] مع ذلك مماسته فيقولون هو في كل مكان.

والصنف الآخر كالمؤسس ينفون مباينته **الحقيقية** وإن قالوا إنهم يثبتون مباينته بالحقيقة والزمان، فإن أولئك أيضًا وإن نفوا المباينة فإنهم يثبتونها بالحقيقة والزمان.

فكلا الطائفتين يقولون إنهم يثبتون مباينته لكن ينفون أن يكون خارج العالم.

وكل من الصنفين خصم للآخر فيما يوافقه عليه الجماعة؛ فالأولون يقولون كما تقول الجماعة: **إنه إذا لم يكن مباينًا للعالم بغير الحقيقة والزمان كان محايثًا له خلافًا للطائفة الأخرىٰ**[2]، ثم تقول بما تقول به الأخرىٰ و[ما][3] ليس بمباين للعالم بغير الحقيقة والزمان فيلزم أن يكون محايثًا له، والآخرون يقولون إذا كان محايثًا للعالم كان مماسًّا له كما تقول الجماعة خلافًا لتلك الطائفة ثم يقولون مع الجماعة: و[ما][4] **ليس بمماس للعالم فيلزم أن لا يكون فيه وما لا يكون مباينًا له بغير الحقيقة والزمان فلا يكون خارجًا عنه**[5]".

إذن القضيتان اللتان تقول الجماعة بهما:

القضية الأولىٰ: **إنه إذا لم يكن مباينًا للعالم بغير الحقيقة والزمان كان محايثًا له.**

القضية الثانية: [ما] **ليس بمماس للعالم فيلزم ألا يكون فيه وما لا يكون مباينًا له بغير الحقيقة والزمان فلا يكون خارجًا عنه.**

---

(١) كذا في المطبوع، والصحيح أنها: ينفون. لأنه ينقل عنهم قبل ذلك قولهم بأنهم ينفون مماسته للأشياء مع قولهم عير مباين. إلا إذا كان ذلك علىٰ طريقة إلزامه لهم بالمماسة بناء علىٰ عدم المباينة. ولكنهم لا يلتزمون ذلك! فتأمل.(س)

(٢) هذه القضية الأولىٰ التي يقول ابن تيمية أن الجماعة، أي أهل السنة يقولون بها.

(٣) زيادة من محققي الكتاب.

(٤) زيادة من محققي الكتاب.

(٥) هذه هي القضية الثاني التي ينسبها ابن تيمية لأهل السنة والجماعة.

إذن، وبحسب ابن تيمية فإن أهل السنة والجماعة يقولون، بأن ما لم يكن مباينا بالمكان فإنه يكون محايثا له، وإذا لم يكن مماسـا للعالم، فينبغي أن يكون مباينا له بغير الحقيقة والزمان، بل أيضا بالمكان. وهذا هو مقتضىٰ القضيتين الأولىٰ والثانية.

ويزعم ابن تيمية أن الإمام أحمد يقول بهذه العقائد، وأنه لا يكتفي بذكر المباينة بدون إثبات المكان والتحيز والحد والجهة، كما يقول بعض قدماء أهل السنة بل إنه يوجب القول بالمكان والتحيز لله تعالىٰ لكي يكون مباينا له.

قال ابن تيمية (٥/ ١٢١): "وأحمد رحمه الله ذكر ما يعلم بضرورة العقل من أنه إذا كان فيه وليس بمباين، فإنه لا بد أن يكون مماسا له، فإنه لا يعقل كون الشيء في الشيء إلا مماسا له لا مباينا له"، وعلل ذلك بأن خطاب أحمد كان مع الجهمية الذين يقولون بأن الله في كل مكان.

والسؤال هنا: حتىٰ لو قال الجهمية بأن الله في كل مكان، وألزمتموهم بهذه اللوازم، فمن أين يلزم من لم يقل إن الله في كل مكان، بل منع من ذلك، وأبطله، وقال إن الله تعالىٰ لا في مكان، وليس له حيز، ومعيته ليست معية مكان، فمن أين يلزمهم ما لزم الجهمية. ومن أين تجزمون أن العقل يبطل كون الله تعالىٰ موجودا لا في مكان! وكيف يمكنكم دعوىٰ أن ذلك من ضرورات كل موجود وكثير من العقلاء يخالفونكم كالأشـاعرة والمعتزلة والزيدية وأكثر الفرق الإسـلامية، وأكثر العقلاء من سـائر الملل! أليس الأولىٰ أن تأتوا بدليل علىٰ ذلك غير قولكم: إنه لا يمكن توهمه، أو لا يمكن تصـوره؟! والتعقل غير متوقف علىٰ التوهم التام ولا علىٰ التصور التام، ولا علىٰ التخيل وامتلاك صورة عن المحكوم عليه، خصوصـاً إذا لم يكن من شأنه أن يُتخيَّل.

ومن ذلك تعلم مقدار المغالطة المذكورة في كلام ابن تيمية (٥/ ١٢٢): "وهذا الذي ذكره الإمام أحمد هو كما ذكرناه علىٰ كلام هذا المؤسـس ونحوه من أنهم يدعون العقل ما لا يقبله العقل بل يرده، كدعواهم: وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، كما قال إخوانهم بوجود موجود في العالم لا مباين العالم ولا مماس له، ثم إن صنف المؤسس وهذا الصنف الآخر كل منهما يقول بأن الإلهيات تثبت علىٰ خلاف ما يعلمه الناس، وتثبت بلا كيفية، ويدعون ذلك

فيما يثبتونه بالعقل، والعقل نفسه لا يقبل ما يقولونه، بل يرده بضرورته وفطرته، فضلا عن قياسه ونظره".

إذا كان الجهمية يظهر من كلامهم أن الله في كل مكان، فلزمهم ما لزمهم من المحايثة والمماسة، فمن أين يلزم غيرهم الذين قالوا إنه لا في مكان، وهذا من حقيقة وجوده، فلا يلزمهم المماسة ولا المحايثة، ولا يستلزم ذلك أن يكون غير قائم بنفسه، ولكنا نرىٰ إصرار ابن تيمية علىٰ أن يلزم الرازي بنفس اللوازم التي يلزم بها الجهميةّ؟ ويحتال لذلك بأنهما يقولان إن ما يتعلق بالإله ليس علىٰ وفاق الحس، وتأمل كيف عبر عن ذلك، فقال: "الإلهيات –عندهم– تثبت علىٰ خلاف ما يعلمه الناس"، فأي ناس يريدهم، وكأنَّ الأشاعرة ليسوا أناسا، وهل كل من وافقهم من أعلام الأئمة ومن تابعهم ليسوا أناسا؟

ألم يكن الأحرىٰ به أن يقول: إنهم يقولون إن أحكام الإلهية علىٰ خلاف ما يثبت بالحس والخيال فيما يتعلق بالذاتيات والحقيقة، كما يقولون هم؟

ولكنه يأبىٰ إلا أن يعبر بالتعبيرات المغالطية التي تسهل عليه التشنيع عليهم بغير حق. ومن أين لك أن الإلهيات تثبت علىٰ النحو الذي يعلمه الناس، وما هو معيار ما يعلمه الناس علىٰ العموم بحيث يكون مقياس الصحيح من الفاسد في باب الإلهيات!؟

ويقول ابن تيمية (٥/ ١٢٣): "وهذا الذي ذكره أحمد عنهم من قولهم: هو فيه غير مباين ولا مماس، **وقول الآخرين الذين منهم المؤسس: لا داخله ولا خارجه، قد علم بالفطرة الضرورية أنه خروج عن النقيضين**، كما علم مثل ذلك في قول سائر الجهمية من الملاحدة والباطنية ونحوهم حيث قالوا: هو لا حي ولا ميت، ولا عاجز ولا قادر، ولا عالم ولا جاهل...الخ"، انتهىٰ.

فهو يدعي الضرورة في كونه مباينا للعالم بالمكان والتحيز، وينسب ذلك للإمام أحمد، ثم يبين أن الذين قالوا إنه فوق العرش أصناف، فقال (٥/ ١٢٤): "فإن قيل: ما ذكره الإمام أحمد وقدَّرتموه من امتناع كونه في العالم غير مباين ولا مماس، معارضٌ بما يذكره طوائف من أهل

الإثبات من أصــحاب الإمام أحمد وغيرهم القائلون بأنه فوق العرش فإنهم يقولون: هو فوق العرش غير مباين ولا مماس. فما الفرق بين الموضعين[1].

قيل: **هؤلاء الذين يقولون هذا إنما يقولونه لأنهم يقولون إنه فوق العرش وليس بجســم**[2]، وهذا قول الكلابية وأئمة الأشعرية وطوائف ممن اتبعهم من أهل الفقه وغيرهم.

وطوائف كثيرة من أهل الكلام والفقه، يقولون: بل هو مماس للعرش.

ومنهم من يقول: هو مباين له[3].

---

(١) هذا ســؤال مهم، حاصــله أن هناك أتباعـًا لأحمد ولكنهم لا يقولون بما يزعم ابن تيمية أنه قول أحمد بن حنبل؟ فإنهم يقولون إن الله فوق العرش، ولكنهم يقولون أيضــا: إنه ليس مباينا، ولا مماسا. فكيف يمكن الجمع بين قولهم والقول الذي تنسبه لأحمد.

وهذا سؤال مهم وارد.

ولنتأمل طريقة الجواب من ابن تيمية، فإنه يكشف فيها عن كثير من الأمور التي نريد إثباتها.

(٢) إذن هؤلاء الذين يقولون القولَ الســابق، امتنعوا عن إطلاق المماســة وعن إثبات المباينة، لأنهم يعتقدون أن الله تعالىٰ ليس جسـمـًا، فهؤلاء إذن ينفون الجسـمية عن الله تعالىٰ، ويعلمون تماما أن إثبات المماسة له جل شأنه يستلزم كونه جسما، أي متحيزًا له مكان، ولذلك نفوها عنه، ويعلمون أيضــا أن إثبات المباينة بمعنىٰ الانفصــال بالمســافة والجهة، يسـتلزم كونه تعالىٰ جســما متحيزًا متمكنا محدودا، فنفوا ذلك أيضا.

ولم يدر في بالهم أن جمعهم بين هذين النفيين يستلزم مخالفة الضرورة، بل هم نفوا ما لا يليق بالله تعالىٰ وما لم يثبت بنقل الشريعة.

ومن هنا نعلم أن الذين يثبتون المماسة والمباينة بالحد والجهة والتحيز والمكان يثبتون الجسمية.

(٣) فلينظر من هي هذه الطوائف الكثيرة من أهل الكلام الذين يقولون بأن الله مماس للعرش، أليست هي المجسمة والمشبهة من الكرامية وبعض قدماء الشيعة من المجسمة أيضـًا، وكذا مَن انحرف من أهل الحديث! وهل يقال علىٰ هؤلاء أنهم كثير في مقابل باقي فرق الإســلام الذين ينفون ذلك عن الله تعالىٰ. ولنتســاءل لم يصــفهم ابن تيمية بأنهم طوائف كثيرة وهم ليســوا كذلك؟ وكذلك ☜

ولأصحاب أحمد ونحوهم من أهل الحديث والفقه والتصوف، في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

-منهم من يثبت المماسة كما جاءت بها الآثار، ثم من هؤلاء من يقول: إنما أثبت إدراك اللمس من غير مماسة للمخلوق، بل أثبت الإدراكات الخمسة له، وهذا قول أكثر الأشعرية والقاضي أبي يعلىٰ وغيره، فلهم في المسألة قولان كما تقدم بيانه.

وعلىٰ هذا فلا يرد السؤال[1].

ومنهم من أصحاب أحمد وغيره: مَن ينفي المماسة.

ومنهم من يقول: لا أثبتها ولا أنفيها، فلا أقول هو مماس مباين، ولا غير مماس ولا مباين.

وهذه المباينة التي تقابل المماسة أخصُّ من المباينة التي تقابل المحايثة؛ فإن هذه العامة متفق عليها عند أهل الإثبات، وهي تكون للجسم مع الجسم، وللجسم مع العرض.

الأمر في الذين يقولون إنه مباين، يريدون بالطبع المباينة بالحيز والحد بدون مماسة، أي بمسافة بين الله وبين العرش.

ولا يخفىٰ أن هذين الفريقين هما أقرب الفرق لآراء ابن تيمية، ولذلك تراه يحرص دائما علىٰ الاحتجاج لهم وعدم التسليم ببطلان أدلتهم.

(١) تأمل هنا كيف يعد من أثبت المماسة لله تعالىٰ في قسم واحد مع من أثبت له الإدراكات بلا مماسة، أي أثبت له إدراك اللمس وغيرها من الإدراكات ولكن دون مماسة بين الله تعالىٰ وبين المدركات. وهذا قول بعض الأشاعرة كما هو معلوم، ولكن شتان بين إثبات الإدراك للملموسات بلا مماسة وبين إدراك الملموسات مع المماسة أي بواسطتها، لأنه في الأول يثبت إدراك المماسة مع نفي الحد والتشبيه، ولا تكون المماسة واسطة للإدراك، بخلافه في الحال الثاني الذي هو قول المجسمة.

ثم علينا التأمل أكثر في قوله: إن المماسة وردت بها الآثار! يعني لم ترد بها أحاديث، بل آثار عن بعض المتقدمين! وهل كل متقدم ينبغي أن يعتبر قوله لمجرد كونه متقدما، إن الاعتبار ينبغي أن يكون راجعا للحجة التي يعتمد عليها القول لا علىٰ القائل نفسه لمجرد كونه في زمان السلف ما دام غير معصوم.

وأما التي تقابل المماسة؛ فإنها لا تكون له مع العرض، والعرض يحايث الجسم فلا يباينه المباينة العامة، وأما الخاصة فلا يقال فيها مباينة ولا مماسة.

وإذا كان أحمد قد ذكر امتناع خلوه عن المباينة الخاصة والمماسة، فامتناعُ خُلوِّه عن المباينة العامة والمحايثة أولىٰ، فإن المباينة الخاصة والمماسة نوعان للمباينة العامة، فإذا امتنع رفع النوع، فامتناع رفع الجنس أولىٰ. وليس هذا موضع الكلام في هذه الأقوال".

إذن أحمد بن حنبل في نظر ابن تيمية يقول بامتناع خلو الله تعالىٰ عن المباينة الخاصة، وهي الانفصال بمسافة، التي تقابل المماسة، فبالأولىٰ أن يمنع خلو الله تعالىٰ عن المباينة العامة والمحايثة، لأن الخاصة في ضمن العامة. يعني ذلك أن أحمد يقول بأن الله تعالىٰ إما أن يكون مماسا للعالم، أو منفصلا عنه بمسافة، ويستحيل أن يكون مباينا ولا يكون له أحد هذين الوصفين، لأنه مع انعدام الوصفين في هذه الحال، يلزم بطلان وجود الله تعالىٰ.

هكذا يفهم ابن تيمية مقالة الإمام أحمد.

وتأمل كيف يصرح في أثناء الكلام بأن إثبات المماسة أو المباينة التي تقابلها، لا يمكن أن ينبىٰ إلا علىٰ قول من يقول بأن الله تعالىٰ جسم، كما مرَّ آنفا في تحليل قول من قال بأن الله مماس، فذلك لأنهم يقولون بالجسمية، وكذلك تحليل قول من نفىٰ المباينة والمماسة، فتعليل ذلك كما صرح ابن تيمية لأنهم ينفون الجسمية عن الله تعالىٰ. فهناك تلازم واضح ظاهر بين المباينة الخاصة والعامة، وبين الجسمية، خصوصا إذا كان التقابل بين قائمين بالذات.

وقد تبرع ابن تيمية بذكر جواب عام نورده هنا، مع أنا كنا أوردناه في مبحث المماسة، ولا إشكال في تكرار يؤدي إلىٰ مزيد من البيان.

قال ابن تيمية (٥/ ١٢٧): "ولكن نذكر جوابًا عامًّا، فنقول:

كونه فوق العرش ثبت بالشرع المتواتر وإجماع سلف الأمة، مع دلالة العقل ضرورة ونظرًا أنه خارج العالم.

فلا يخلو مع ذلك إما أن يلزم أن يكون مماسًّا أو مباينًا أو لا يلزم.

فإن لزم أحدهما كان ذلك لازمًا للحق، ولازمُ الحق حق، وليس في مماسته للعرش ونحوه محذور كما في مماسته لكل مخلوق من النجاسات والشياطين وغير ذلك، فإن تنزيهه عن ذلك إنما أثبتناه لوجوب بُعدِ هذه الأشياء عنه، ولكونها ملعونة مطرودة، لم نثبته لاستحالة المماسة عليه، وتلك الأدلة منتفية في مماسته للعرش ونحوه، كما روي في مس آدم وغيره.

وهذا جواب جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام(1).

وإن لم يلزم من كونه فوق العرش أن يكون مماسًّا أو مباينًا فقد اندفع السؤال.

فهذا الجواب هنا قاطع من غير حاجة إلىٰ تغيير القول الصحيح في هذا المقام".

يذكر ابن تيمية هنا أن جمهور أهل الحديث، وما جاءت به الأدلة علىٰ إثبات إمكان المماسة للعرش أو حصولها بالفعل لبعض المخلوقات كما في مسه آدمَ!! وأما عدم جواز مس الشياطين فليس ذلك لأن مسها محال عقلا، بل لأن الله تعالىٰ حكم عليها بالطرد فلا تمسه ولا يمسها. وهذا الوجه الأول هو الذي يميل إليه ابن تيمية، وينسبه لأحمد ولغيره من الأعلام!

وأما الاحتمال الثاني، أي كونه فوق العرش مع نفي المماسة والمباينة التي هي بالتحيز والجهة والحد، فهذا قول ابن كلاب وقدماء أعلام أهل السنة، وقد مضىٰ بيان قولهم وأن الخلاف بينهم وبين من قال إنه لا داخل العالم ولا خارجه أقرب إلىٰ الخلاف اللفظي. لأنهم مع قولهم بالمباينة، يقولون إنه لا خارج ولا داخل العالم، أي إن النسبة بينه وبين العالم ليست نسبة جهة ولا حد ولا مسافة، بل إن حقيقته مخالفة لحقيقة العالم، وليست المخالفة بالحقيقة موقوفة علىٰ الخروج. فرجع قول هؤلاء إلىٰ قول متأخري الأشاعرة الذي عزف معظمهم عن لفظ المباينة، واقتصروا علىٰ نفي الخروج والدخول، لما في المباينة من إجمال لاحتمالها المباينة بالذات من دون حد وحيز، وللمباينة مع التحيز في جهة وحدّ.

وابن تيمية يكرر هذه الأحكام في كتابه من أوله لآخره، فلا مجال للشك في اعتقاده بها، فبالإضافة لما مرّ من هذا القبيل تأمل قوله (٥/ ١٣٤): "أحدها: أن كون الموجود إما داخل

---

(١) وقد عرفنا أن هؤلاء مجسمة، ولذا يحتفي بهم ابن تيمية!

العالم وإما خارجه، مثل كونه إما قديما وإما حديثًا، إما خالقا وإما مخلوقا، إما قائما بنفسه وإما قائما بغيره، وإما واجبا وإما ممكنا، **وهذا معلوم بالفطرة الضرورية**" اهـ.

ومع ظهور بطلان كون الدخول والخروج تقابلا بين نقيضين، إلا أنا نراه يكرر هذا القول مرارا، لا يلتفت إلىٰ أن الدخول والخروج هو نسبة إلىٰ ما منه الخروج أو الدخول، أي العالم، وأن الدخول والخروج الجهوي الحديّ لا يمكن تصوره إلا بعد تصور الحيز والحد، وأما إذا نفي أن من ضرورة الموجود أن يكون متحيزا، فمن أين تظهر ضرورة الحكم الذي يحكم به ابن تيمية. كلامه مجرد مبالغات.

ويقول أيضا (٥/ ١٣٥): "فكلٌّ من طائفتي الجهمية **يوافق الجماعة** علىٰ أن قول الأخرىٰ مخالف لضرورة العقل، وحقيقة الأمر أن قول الطائفتين جميعًا مخالف لضرورة العقل.

وقول هؤلاء: الموجود المباين للعالم ليس بداخل العالم ولا خارجه،

-أو قولهم الموجود ليس بداخل العالم ولا خارجه،

-مثل قول إخوانهم أنه في العالم ليس بمباين للعالم ولا مماس له.

فإذا كان قول هؤلاء معلوم الفساد بالضرورة، فكذلك قولهم وإلا فلا فرق، بل قولهم أظهر فسادًا كما تقدم؛ إذ قد عرف وجود ليس بمماس لموجود ولا مباين له ولم يعرف موجود ليس بمباين لوجود آخر ولا محايث له".

وقد عرفنا أن قول الجماعة أي أهل السنة عند ابن تيمية، وهو الذي يقررون فيه أن الله مباين للعالم مباينة بالحيز والحد، وأنه لو لم يكن مباينا له بذلك لوجب أن يكون إما محايثا أو مختلطا بالعالم. وكلاهما باطل. ويزعم أن ذلك كله يعلم بالضرورة. وقد ذكر ذلك مرارا سبق نقل بعضها.

وهاك موضعا آخر يقول فيه (٥/ ١٤٨): "والعقل بفطرته وبديهته يعلم: أن الموجودين إما أن يكون أحدهما داخل الآخر أو خارجه، وإما أن يكون فوقه أو لا يكون فوقه، وإما أن يكون

محايثًا له مجامعًا له في حيزه، بل[1] مباينًا لحيزه، وكل هذه العلوم مستقرة في الفطرة" . فهذه علوم كلها ضرورية فطرية عنده.

وفي أثناء رد ابن تيمية علىٰ ما ذكره الرازي أن العقل لا يمنع تقسيم الموجود إلىٰ متحيز وغير متحيز، وأن العقل لا يمتنع عن ذلك ابتداء، وهذا دليل الجواز، وبعد ذلك يقام الدليل علىٰ تحقق غير المتحيز في بعض الموجودات كالإله مثلاً، عارضه ابن تيمية كما في الفقرة الماضية، وفي مواضع أخرىٰ بأن بعض الناس يقولون إنه لا موجود إلا الجسم، ومن يقول بذلك يمنع قول الرازي أن الموجود قد يكون غير متحيز، لأن الجسم متحيز، والموجود منحصر عند هؤلاء في الجسم.

قال ابن تيمية (١٥٧/٥): "فمن الناس من يقول لا موجود إلا الجسم، وهذا تنازع في هذا التقسيم ويقول: لا أسلم أن العقل الصريح لا يأبىٰ تقسيم الموجود إلىٰ ما يكون متحيزاً أو غير متحيز" اهـ، يعني إن هؤلاء المجسمة يعارضون الرازي في قوله السابق، ونضيف لذلك أيضا المجسمة الذين يقولون الموجود إما جسم أو قائم بجسم كالعرض، فهؤلاء أيضا يحصرون القائم بنفسه في الأجسام المتحيزة، فيعارضون الرازي في قوله السابق بأن العقل يجيز تقسيم الموجود إلىٰ ما هو متحيز وإلىٰ ما هو غير متحيز، فإنه يدخل في الموجود هنا القائم بنفسه. نعم هؤلاء يعارضون الرازي، ولكن معارضتهم له تثبت أنهم مجسمة بصريح قولهم، لأنهم عندما يقولون ذلك يحكمون صراحة بأن الله تعالىٰ إن كان موجودا فهو متحيز وهو جسم، فاعتراض ابن تيمية علىٰ الرازي في هذا المحل، يوجب تثبيت ما نريد إثباته عليه وعلىٰ أصحابه من المجسمة كما هو ظاهر.

ولما انتبه ابن تيمية إلىٰ أنه ساق هذا الاعتراض علىٰ لسان غيره من أصناف المجسمة، دفعه غروره إلىٰ تعميم القول مطلقا علىٰ لسان أهل العقول الصحيحة لا علىٰ ألسنة المجسمة فقط،

---

(١) يظهر أن هذه الكلمة "أو" لا: بل.

فقال (٥/ ١٥٧): "لكن ليس الغرض الكلام من جهة هؤلاء فقط[١]، بل يقالُ كلامًا عامًّا، إذ لا حاجة إلىٰ هذه الأقوال:

فإذا أراد بالحاصل في الحيز المتحيز أصالة أو تبعًا، ولم يعين بالحيز أمرًا وجوديًّا منفصلاً عنه، لم يسلم له منازعه أن العقل الصريح لا يأبىٰ تقسيم الموجود إلىٰ ما يكون حاصلاً في الحيز وما لا يكون حاصلاً فيه، لا بمعنىٰ أن العقل يعلم جواز ذلك في الخارج كما تقدم، ولا يعني أن العقل الصريح لا يعلم امتناع ذلك، بل نقول[٢]: **العقل الصريح يعلم امتناع ذلك مما صرح ذوو العقول الصريحة من أئمة الإسلام وعلمائهم بأن العقل يمنع ذلك، ولم يعرض علىٰ ذوي عقل صريح هذا إلا أنكره ونفاه إذا فهم حقيقة المعنىٰ.**

أما من لم ينكر عقله ذلك فلأنه لم يعرضه علىٰ العقل الصريح فإن الصريح هو المحض الخالص الذي لا يشوبه هوىٰ ولا جهل" انتهىٰ.

يريد بكلامه هذا كما هو واضح: أن العقل الصريح الذي لم يتلوث بالشبهات، يقطع بأن الموجود لا بد أن يكون متحيزا، لا بمعنىٰ أن هناك حيزا يحيط به منفصل عنه، بل بمعنىٰ أنه في ذاته له حيز وامتداد وحدود، وهذا معنىٰ الجسم كما هو واضح. وكلامه هذا يعني أن كل موجود قائم بنفسه إذا كان فعلا موجوداً فلا بد أن يكون جسمًا، فما ثم موجود قائم بنفسه إلا

---

(١) يعني ليس الكلام الذي يذكره الآن مسوقا علىٰ لسان المجسمة الذين يشير إليهم كهشام والكرامية، بل إنه يريد إعادة التعبير عنه بعبارة عامة، قولا عاما، كلاما عاما، أي قاعدة عامة تشملهم وتشتمل غيرهم ممن يوافقهم في قولهم، وممن يوافقهم طبعا ابن تيمية. فهو يقول إن المخالفين للرازي ليس فقط أولئك المجسمة الذين صرحوا بتجسيمهم، بل نحن أيضا نقول بذلك، ويوافقنا فيما نقول ذوو العقول الصريحة التي لم تتشوه بانحراف ولا بدعة.

(٢) لاحظ تعبير ابن تيمية هنا بقوله (بل نقول) أي هو يقول، لا يعبر بذلك عن غيره، بل يعبر عن نفسه واعتقاده، ويزعم أن أصحاب العقول الصريحة كلهم يوافقونه في ذلك، وأئمة الإسلام وعلماؤهم يمنعون ذلك بعقولهم الصريحة، ومن لم يمنع من ذلك فلما تلبس به من بدعة حرفت عقله عن صراحته.

جسم. وسوف نأتي بنقل عنه بعد قليل يصرح فيه بهذه العبارة وأنه لا حاجة إلىٰ نفيها، لأن لازم الحق حقٌّ!

ويصرح ابن تيمية بأن أصحاب العقول الصريحة قليل في بني آدم! فاستمع إليه (٥/ ١٥٩): "**فالعقل الصريح قليل في بني آدم**، ولكن علامته متابعة ما جاءت به الرسل عن الله تعالىٰ، فإن العقل الصريح لا يخالف ذلك قط" اهـ، فإذا كان أصحاب العقول الصريحة قليلين، فلم تقرر دائما أن أكثر بني آدم يقولون بما تقول، ومقتضىٰ كلامك أن أكثرهم لا يوافقك فيما تقرره ويعارضك، لأن أكثرهم متأثرون ببدعة ومتلبسون بهوىٰ وتقليد باطل. ومقتضىٰ كلامك ههنا أن أصحاب الحق أقل الناس!

لا نريد مناقشته هنا في مزاعمه، فمرادنا في هذا الموضع الكشف عن حقيقة اعتقاده في هذا الباب، وهو أنه يعتقد أن كل قائم بنفسه لا يمكن أن يكون إلا متحيزاً بهذا المعنىٰ، الذي هو مساوٍ لمفهوم الجسم. ولا يمكن أن يكون هناك قائم بنفسه إلا إذا كان متحيزا أي جسمًا. فتعسا لأصحاب العقول المريضة الذين يزعمون أننا نكذب عليه في نسبة هذا القول إليه، فها هو يصرح به مرة تلو مرة، وينسبه إلىٰ أعلام العلماء افتراء منه عليهم، ويقرر أن من خالفه فإنما يخالف الكتاب والسنة ويخالف العقل الصريح.

وتكلم ابن تيمية قليلا عن الانحرافات الحاصلة بين الناس في هذا الباب، واستطرد قليلا ثم قال بعد صفحات في (٥/ ١٦٢): "وإذا كان كذلك فالمنازعون يقولون: إن العقل الصريح يمنع (أن يكون العقل الصريح) موجودًا مع غيره ليس بداخلٍ في غيره ولا خارج[1]، أو ليس

---

(١) هذه العبارة مع وضوح المراد منها إلا أنه يبدو لنا أن قوله (أن يكون العقل الصريح) التي وضعناها بين قوسين مدرجة لا داعي لها، ويستقيم الكلم بدونها، وتكون العبارة كالتالي: "فالمنازعون -أي المنازعون للرازي- يقولون: إن العقل الصريح يمنع موجودا مع غيره ليس بداخل في غيره ولا خارج، أو ليس بمباين له ولا محايث، أو يكون قائما بنفسه لا يباين القائم بنفسه بالجهة، ونحو ذلك من المعاني التي يمكن التعبير عنها بعبارات متنوعة". هكذا هي عبارة ابن تيمية فيما يظهر لنا، وبذلك يستقيم معناها، وليس كما قدره محققو الكتاب من أن المراد بقوله (فالمنازعون) أي الرازي وذووه، واستشكلوا العبارة بعدها ولم يتنبهوا لما بيناه.

بمباين له ولا محايث، أو **يكون قائمًا بنفسه لا يباين القائم بنفسه بالجهة**، ونحو ذلك من المعاني التي يمكن التعبير عنها بعبارات متنوعة.

وما زال أئمة الإسلام يذكرون أن العقل يمنع وجود هذا.

فقول القائل: **هذا قول بأن الموجود لا يكون إلا جسمًا أو قائمًا به، ونحو ذلك لا يدفع ما ذكر**، بعد ذكرنا بعض ما تقدم من قولهم فإن أول من ابتدع في هذه الأمة وصف الموجود بعدم النهاية هو الجهم ولفظ المتحيز والجسم والحد والنهاية وتنزيه الرب سبحانه بهذه الأسماء كلها من بدع الجهمية".

أي إن المنازعين للرازي يقولون له إن العقل الصريح الخالي عن الانحرافات والبدع يمنع إمكان ما تقدر إمكانه من وجود موجود غير محايث ولا مباين بالجهة، ويمنع وجود موجود ليس بداخل في غيره ولا خارج عنه خروجا بالحد والحيز، ويمنع العقل الصريح أيضا أن يكون هناك قائم بنفسه لا يباين قائما بنفسه بالجهة والحد والحيز، فهذا كله ممنوع عند المنازعين للرازي بصريح العقل، ويوافقهم في ذلك ابن تيمية.

ولذلك إذا قيل لهؤلاء ومنهم ابن تيمية: إن قولكم هذا يعني أنه لا موجود إلا جسم أو قائم بجسم، سواء كان الموجود ممكنا أو واجبا!

يقال لهم: ذلك على سبيل التشنيع لما يستلزمه ذلك من أن الله تعالى جسم بهذا المعنى، فماذا يكون جواب ابن تيمية ومن يتابعه؟

جوابهم هو: إن لزوم ذلك لنا، وتسليمنا به لا يستلزم دفع ما ذكرناه من أن صريح العقل يمنع قائما بنفسه لا يباين غيره بالجهة والحد...الخ، فالحاصل أن هذا القول صحيح ولا نمتنع عن القول به، ولا يستلزم تراجعنا عما صرحنا به من قبل. وإن لزمنا التجسيم وغيره فلا إشكال إذن إن لازم الحقّ حقٌّ!

ويكمل ابن تيمية الجواب فيقول ما حاصله: بل الأصل في الموجود أن يكون متناهيا، محدودا بهذا المعنى، وأول من ابتدع وصف الموجود بعدم النهاية هو الجهم، وإلا فإن

الموجود لا بد أن يكون متناهيا له حد وحيز معين ونفي الحد والجهة والحيز عن الله تعالىٰ كلها من بدع الجهمية. وشرع ابن تيمية يستدل ببعض كلمات من الدارمي في رده علىٰ بشر المريسي، والدارمي هذا اشتهر عنه أنه يثبت الحد والحركة والمماسة وغيرها من صفات الأجسام لله تعالىٰ بلا تريث.

ولا بد أن نعلم أن ابن تيمية يقرر أن الحيز والحد ثابتان لكل موجود، وأنه يثبت الحدود لذات الله تعالىٰ، وإن كان يقول بقدمه وأن زمان وجوده المقدر لا نهاية له، وإنما قال بذلك في طرف الزمان دون الحد والحيز والمكان، لأن الزمان يوجد شيئا بعد شيء، وأجزاؤه لا تجتمع، فلا مانع من القول بأنه لا متناه، بخلاف الذات المتحيزة، فإن أجزاءها توجد دفعة معا، فلا يصح أن تكون لا نهاية لها.

ولبيان ذلك، لا بد من أن ننقل نصا طويلا عن الرجل، فقد قال في رده علىٰ تأسيس التقديس (٥/ ١٧٧): "والحجة التي حكاها المنازع[1] لم يحرِّرها تحريراً يظهر فيه التماثل فإنه قال: لا نعقل موجوداً خالياً عن القدم أو الحدوث فكذلك لا نعقل موجوداً ليس في العالم ولا خارج العالم ولا في شيء من جهاته الست.

وكان تحرير التماثل أن يقال[2]: لا يُعقل موجودان إلا أن يكون أحدهما متقدماً علىٰ الآخر، أو هما متقارنان، فكذلك لا يعقل موجودان إلا أن يكون أحدهما خارجاً عن الآخر بائناً منه[3]، أو يكونا متحايثين فيكون أحدهما داخلاً في الآخر. أو يقال: لا يُعقل موجود خالٍ عن القدم أو الحدوث، فكذلك لا يعقل موجود خال عن المباينة والمحايثة، ونحو ذلك مما يظهر به تماثل التباين.

---

(١) المنازع: أي الرازي.

(٢) هذا هو التحرير الذي يقترحه ابن تيمية للحجة التي ذكرها الرازي، وسنرىٰ كيف يسوق ابن تيمية هذا الكلام ويبين أنه معتقد به، كما صار ظاهرا مما مضىٰ في مواضع كثيرة.

(٣) صار ظاهرا أن المباينة المرادة في كلامه المباينة بالحد والحيز والمكان.

ومما يوضح ذلك[1]:

أن مَنْ قال: العالم قديم والباري متقدم عليه بالذات والغلبة وغير ذلك، وهو محدث باعتبار تقدمه عليه يمكنه أن يقول أيضـــًا: إن الباري فوق العالم بالذات والغلبة والرتبة وغير ذلك وهو تحته باعتبار عُلوه عليه.

ومن قال: إنه متقدم عليه تقدمـًا حقيقيًّا بحيث يقدر الذهن بين وجوده ووجود العالم أزمنة لا نهاية لها، كما يقدر ذلك في وجوده مفرداً وإن لم يكن لذلك وجود، يقول: إنه ظاهر عالٍ علىٰ العالم ظهوراً وعلوًّا حقيقيًّا بحيث يقدر الذهن بينه وبين العالم أحيازًا خالية، كما يقدر ذلك في وجوده ووجود العالم، وإذا كان ذلك تقديراً لما لا وجود له في الخارج.

فمن جعل علوه علىٰ العالم ليس إلا بالرتبة والقدرة ونحوهما، فهو شـبيه بمن جعل تقدمه علىٰ العالم ليس إلا بالرتبة والتوليد ونحوهما، وهذا في الحقيقة إنكار لكونه الأول، وإثبات لمقارنة العالم له في الزمان، وذلك إنكار لكونه هو الظاهر وإثبات لمقارنة العالم له في المكان. وكلا القولين يعود إلىٰ تعطيل الصانع في الحقيقة، وأنه ما ثَمَّ غير هذا العالم.

ولهذا كان الاتحادية وغيرهم من هؤلاء يصـرحون بذلك ويقولون: إن العالم هو حقيقته وهويته، وهذا في الحقيقة قول المعطلة للصـانع كما أظهره فرعون، ولهذا يعترف أئمتهم بأنهم علىٰ قول فرعون.

وكنت قد ذكرت أنه يلزمهم قول فرعون لبعض من له خبرة وصدق، حتىٰ حدثني عن إمام من أئمتهم أنه قال له: ونحن علىٰ قول فرعون.

والله سبحانه قبل الأزمنة وفوق الأمكنة، ولكن الذهن يقدر تقدمه بدهر، وتقدم فوقيته بحيز ،كما تقدم ذكره، وهما أمران ذهنيان مقدران لا وجود لهما في الخارج عند جمهور الناس، لكن بين النوعين فرق لابد منه وهو أن الدهر المقدر والزمان الموجود هو يقتضي شيئًا بعد شيء، لا يجتمع أوله وآخره في زمان واحد، ولهذا يمكن ألا يكون له نهاية في وجوده كالزمان، فإن أهل

---

(١) هذا توضيح يضيفه ابن تيمية للحجة المتقدمة، وبيان منه وتقرير لها.

الجنة ونحوهم لا نهاية لوجودهم، وأما الحيز المقدر والمكان الموجود، فإنه موجود في وقت واحد، لا يوجد شيئًا بعد شيء، فلا بدَّ له من حدٍّ وحقيقة، ولا يمكن وجود مكان لا نهاية له ولا جسم لا نهاية له.

فلهذا كان الفرق بين تقدمه على العالم ومباينته له: أنه في تقدمه على ما يتقدم عليه من خلقه يمكن فرض أزمنة لا نهاية لها، وأما مباينته لما يباينه من خلقه فلا يمكن أن يفرض بينهما أمكنة لا نهاية لها، ولهذا لم يكن لابتداء وجوده ولا لدوام بقائه حدٌّ، ولا نهاية ولا غاية، **ولا يقال مثل ذلك في عظمة ذاته وقدره**[1] بل يقال ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه:١١٠]، ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام: ٩١]، ونحو ذلك". انتهى.

هذا كلام واضح من ابن تيمية أن الله تعالى محدود في ذاته، من جميع الجهات، وهذا هو معنى الحد والحيز والقدر الذي يتكلم به دائما، ولا يكون شيء كذلك إلا إذا كان جسماً.

ولا يسلم له ما ذكره من المقابلة بين الزمان والمكان، فالله تعالى ليس في زمان، ولا في مكان، ومع ذلك فهو الأول والآخر، وهو الفاعل المختار، وشتان ما بين مذهب أهل الحق في حدوث العالم ومذهب المتفلسفة الذي يحاول إلصاقه بأهل السنة، والتحقيق أن قوله ومذهبه أقرب ما يكون لمذهب الفلاسفة في القدم النوعي، حيث أوجب أن يكون الله تعالى فاعلا على الدوام لأن هذا هو الأكمل بالنسبة له، أي أن يخلق المخلوقات بالفعل، فجعل فعل الله تعالى ومفعولاته سببا لكمالاته، وهذا عين الفقر المنافي للغنى.

---

(١) قوله: (لا يقال مثل هذا في **عظمة** ذاته وقدره)، أي في **حجم** ذاته وقدره، يعني أن ذات الله تعالى لها نهايات وحدود وغايات وقدر معين وحجم معين وحيز معين واجب لها، وهذا معنى قوله إنَّ الله تعالى عن قوله محدود من جميع الجهات. فوجوده يمكن فرض أزمان لا نهاية لها معه، وأما ذاته فمحدودة، ولكن لا يعلم قدرها وحدودها إلا هو، وما تلاه من الآيات لا ينفي إثباته التحيز والحدود للذات. ولن يستطيع هو ولا أي مجسم أن يتخلص من حجة الإسفراييني التي ألقاها على بعض المجسمة من سلف ابن تيمية، حين قال له إن الله على العرش إما أن يكون مثله، أو أقل منه أو أكبر منه، وعلى جميع التقادير فهو محدود. وعلى بعضها ليس الأكبر.

وهو يصف فعل مثبتي المباينة بالحد والحيز والمكان بأنه حقٌّ بمعيار الكتاب والسنة، ولا بد أنه يقول بهذا الذي يصفه أنه الحق، قال في (٥/ ٣٠٢): "وأما العلم بالمباينة ولوازمها فهو ضروري فطري، فإذا نفيت ما زعمته من الانقسام علىٰ هذه الطريق ونفيت لوازمه المعلومة بالفطرة والضرورة، وباقيه واضح من تلك الأقيسة، ومنازعوك أثبتوا ما يُعلم بالفطرة والضرورة والأقيسة الواضحة، وشاهده الكتاب والسنة، واتفاق سلف الأمة كان معلوما عند كل عاقل، **لأن ما فعلوه هو الحق دون ما فعلته**"اهـ.

يعني العلم بالمباينة التي هي بالحد والحيز والمكان، قام في النفوس بالضرورة، والفطرة، ويقول للرازي إنك نفيت هذا الأمر ولوازمه المعلومة أيضا بالفطرة والضرورة، ولكن المنازعين لك إنما أثبتوا ما يعلم بالفطرة والضرورة، ويشهد لفعلهم الشرع من الكتاب والسنة، فالحق معهم لا معك، والقول الحق قولهم لا قولك. وهذا تصريح جديد بأن ابن تيمية يوافق هؤلاء المجسمة علىٰ ما يقولون به من الحد والتحيز والمكان أي مفهوم الجسم بالمعنىٰ الاصطلاحي.

الخلاصة من هذا المبحث

نخلص من هذا المبحث أن أحمد بن حنبل في فهم ابن تيمية يقول: بأن الله تعالىٰ مباين للعالم مباينة المتحيز للمتحيز، وأنه لا يمنع مماسة الله تعالىٰ للعالم منعا عقليـًا، وأن الله تعالىٰ خارج العالم خروج الجسم عن الجسم، وأنه مباين للعالم مباينة الجسم للجسم، أي مباينة القائم بنفسه للقائم بنفسه لأنه ما من قائم بنفسه إلا وهو متحيز سواء ذلك في الموجودات كلها، واجبها وممكنها.

وتحقيق ما ننتهي إليه أن يقال: إن ابن تيمية هو القائل بذلك المذهب، أعني أن كل مباين بنفسه فلا بد أن يكون متحيزا، والمتحيز (الممتد) هو الذي يطلق عليه اسم الجسم في اصطلاح المتكلمين، وقد أقرّ ابن تيمية بأنه لا يمكن وجود متباينين إلا أن يكونا متحيزين، وأن هذا الحكم من الأحكام العقلية الضرورية والفطرية. وهو يرىٰ أن هذا هو ما يعتقده أحمد بن حنبل، وأكثر أعلام الإسلام من المتقدمين، وينسبه لطوائف كثيرة من المتكلمين، وقد بينا أنهم ليسوا كثيرين. إذن ابن تيمية يعتقد أنه ما ثم موجود إلا أن يكون جسمًا، يعني متحيزا، أو قائما بجسم، صفة أو عرضًا، وينسب هذه العقيدة لأحمد بن حنبل، وهو الأولىٰ بأن تنسب إليه كما رأينا كما تنسب للمتقدمين من المجسمة من الكرامية والهشامية.

فنسبة هذا الاعتقاد لابن تيمية صحيحة، ونسبته لأحمد بن حنبل فغير صحيحة.

ذكر بعض النصوص على سبيل التذكير

ونعيد هنا ذكر بعض النصوص التي أوردناها في الكتاب مما يفيد ذلك، تذكيرا علىٰ سبيل التلخيص، وإن ذكرنا غيرها من النصوص القوية الدلالة علىٰ المطلوب.

١-التزام التجسيم بالمعنىٰ الاصطلاحي

هذا النص فيه التزام التجسيم بالمعنىٰ الاصطلاحي، وقد أوردنا نصوصا أخرىٰ في ذلك، قال في بيان التلبيس (٤/ ٦٢٧):

«ويقول من يفهم معنىٰ الجسم علىٰ اصطلاح المتكلمين، يعلم بالضرورة أنه **لا يكون موجود قائم بنفسه إلا ما سميتموه الجسم**».

٢-التلازم بين الحد والتجسيم

وقال أيضًا في بيان التلبيس (٤/ ٦١٨) بما يقر فيه التلازم بين الحد والتجسيم:

«ولا ريب أن هذا قوله وقول أكثر الناس من النفاة والمثبتة، فإنهم يقولون إن كونه فوق العرش **يستلزم المعنىٰ الذي يسميه المتكلمون جسمًا** ويسميه أهل الحديث حداً».

٣-التلازم بين الحد والنهاية والجسمية

وقال في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٨٧) مما يفهم منه التلازم بين الحد والنهاية والجسمية:

«**وأما وصفه بالحد والنهاية الذي تقول أنت أنه معنىٰ الجسم**، فهم فيه كسائر أهل الإثبات علىٰ ثلاثة أقوال: **منهم من يثبت ذلك كما هو المنقول عن السلف والأئمة**، ومنهم من نفىٰ ذلك، ومنهم من لا يتعرض له بنفي ولا إثبات».

٤- نفي التركيب والتحيز عن القائم بنفسه سواء الواجب والممكن يستلزم استحالة وجوده، والقول بذلك يستلزم السفسطة

من قال بنفي التركيب والتحيز في الموجودات القائمة بأنفسها، أو في موجود بعينه، فإنه يلزمه نفي ذلك الوجود، لأن التركيب والتحيز شرط إمكان الوجود، يقول ابن تيمية في بيان التلبيس (٣/ ٤٤٠):

«وإنْ قال: «أريد بالمنقسم أن ما في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة، **كما نقول إنّ الشمس منقسمة بمعنىٰ أنّ حاجبها الأيمن غير حاجبها الأيسر**، والفلك منقسم بمعنىٰ أن ناحية القطب الشمالي غير ناحية القطب الجنوبي».

وهذا هو الذي أراده، فهذا مما يتنازع الناس فيه، فيقال له:

قولك: «إن كان منقسمًا كان مركبًا وقد تقدم إبطاله» تقدم الجواب عن هذا الذي سميته مركبًا، وتبين أنه لا حجة أصلاً علىٰ امتناع ذلك، **بل تبين أن إحالة ذلك تقتضي إبطال كل موجود**، ولولا أنه أحال علىٰ ما تقدم لما أحلنا عليه، وتقدم بيان ما في لفظ التركيب والحيز والافتقار من الإجمال، **وأن المعنىٰ الذي يقصدونه بذلك يجب أن يتصف به كل موجود سواء كان واجبًا أو ممكنًا، وأن القول بامتناع ذلك يستلزم السفسطة المحضة**».

٥-التسليم بأن الحنابلة هم من مثبتة معنىٰ الأبعاض والأجزاء المستلزم للتركيب عند المنزهين لله تعالىٰ عن مشابهة الأجسام.

قال (١/ ٢٨٦): "وأما إن أراد بلفظ «الأجزاء والأبعاض» **ما يريده المتكلمون بلفظ الجسم والتركيب -وهو الذي أراده-** فإن الجسم كل جسم عندهم له أبعاض وأجزاء: إما بالفعل علىٰ قول من يثبت الجوهر الفرد، وإما بالإمكان علىٰ قول من ينفيه.

فيقال له: هذا المعنىٰ هو كما يريد الفلاسفة، والمعتزلة، بلفظ الأجزاء الصفات القائمة به، ويقولون: ليس فيه أجزاء حدّ، ولا أجزاء كمّ. وعندهم أن الأنواع مركبة من الجنس، وهو: جزؤها العام، والفصل، وهو: جزؤها الخاص.

فإن أردت هذا المعنىٰ، فلا ريب أن الحنابلة هم من مثبتة الـ صفات، وهم متفقون علىٰ أن له علمًا وقدرة وحياة، فهذا النزاع الموجود فيهم هو الموجود في سائر الصفاتية".

٦-وهذا نصٌّ آخر يبين فيه أن التركيب شرط تحقق الوجود.

قال في بيان تلبيسه (٥/ ٤١٨):

«فإن كانت هذه المعاني المتميزة في العلم من ضرورة الوجود الواجب وغير الواجب، **كان ما سمَّوه تركيبًا من ضرورة كل موجود**، فلا تكون محالاً، بل تكون واجبًا، ويمتنع وجود موجود بدون هذه المعاني **التي سموها تركيبًا**، ويكون نفيها نفيا للوجود، وذلك جماع السفسطة».

٧- شـــرط الواحد الموجود في الخارج هو التركيب والتحيز والقدر، وما لا يكون كذلك لا يكون موجوداً.

قال في بيان التلبيس (٣/ ١٤٨):

«**فهذا الواحد الذي وصفوه**، يقول لهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفطر السليمة: إنه أمر لا يعقل، ولا له وجود في الخارج، وإنما هو أمر مقدر في الذهن، **ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات، ولا قدر، ولا يتميز منه شيء عن شيء**، بحيث يمكن أن لا يرىٰ ولا يدرك ولايحاط به، **وإن سمّاه المسمي جسمًا**».

٨-صفات اليد والعين ونحوها هي مشاركة في الحقيقة لليد الثابتة في الشاهد، أي أنها أبعاض وأعيانٌ، ولا بأس إن اقتضىٰ ذلك التركيب.

قال في بيان تلبيسه (١/ ٣٧٤-٣٧٥):«...بل نقول: كما يُعلَم الفرق في صفاتنا بين العلم والقدرة وبين الوجه واليد ونحوهما- فإنّ الحقائق لا تختلف شاهداً ولا غائبـًا كما يفرق في حقنا بين العلم والقدرة والسمع والبصر، فلكل صفة من هذه خاصة ليست للأخرىٰ - **كذلك هذه العقيدة في حق الله، وإن قيل إن ذلك يقتضي التكثر والتعدد**، وكذلك نفرّق بين الوجه واليد والعين وبين العلم والقدرة ونحو ذلك **وإنْ قيل هذا يقتضي التجسيم والتركيب والتأليف** ونحو ذلك، فسيأتي الكلام المفصل علىٰ هذا في موضعه إن شاء الله، لكن عَلِمنا أن ذاته ليست مثل ذوات المخلوقين، وعَلِمنا أن **هذه الصفات جميعَها ما يفهم أنه عين يقوم بغيره**[1]**، وما يفهم منه أنه معنىً قائمٌ بغيره**، نعلم أن جميع صفات الرب ليست كصفات المخلوقين، فإن الشرع والعقل قد نفىٰ المماثلة، والشرع والعقل يثبتان أصل الصفات كما يثبتان الذات، فإن إثباتَ ذات لا تقوم بنفسها ممتنع في العقل، **وإثباتُ قائم بنفسه يمتنع وصفه بهذه الصفات ممتنع في العقل، بل العقل يوجب أن الذات القائمة بنفسها لا تكون إلا بمثل هذه الصفات**».

---

١ -هكذا في المطبوع، وفي هامشه: (في ك: يقوم به)، ولعلها الصواب.

٩-القدْر والحيز الداخل في مسمىٰ المتحيز الذي هو من لوازمه أبلغ من صفاته الذاتية

قال ابن تيمية في بيان التلبيس (٣/ ٧٩٧):

«والاستفصال يكشف حقيقة الحال، وحينئذ فالكلام عليها من وجوه:

الأول أن يقال: ما تعني بقولك: «لو حصل في شيء من الجهات والأحياز لكان إما أن يحصل مع الوجوب، أو مع عدم الوجوب»، **أتعني بالحيز:**

١-ما هو من لوازم المتحيز وهي نهايته وحده الداخل في مسماه؟

٢-أم تريد بالحيز شيئًا موجوداً منفصلاً عنه كالعرش؟

وكذلك الجهة:

١-أتريد بالجهة أمراً موجوداً منفصلاً عنه؟

٢-أم تريد بالجهة كونه بحيث يشار إليه ويمكن الإحساس به، وإن لم يكن هناك موجود غيره؟

فإن أراد بالحيز المعنىٰ الأول، وهو ما هو من لوازم كل متحيز، وإن أراد بالجهة كونه يشار إليه من غير وجود شيء منفصل عنه، لم نسلم أن ذلك غير واجب.

وبهذا التفصيل يظهر الجواب عما ذكره من الوجوه.

أما قوله: «لايجب في سائر الذوات حصولها في ذلك الحيز»؛ فكذلك هذا، فيقال له:

بل يجب في سائر الذوات المتحيزة أن يكون لكل منها تحيز يخصه وهو قدْره ونهايته التي تحيط به، ويلزمه الحيز الذي هو تقدير المكان وهو عدميّ لكن لا يجب أن يكون عين تحيز هذا وعين حيزه **الذي هو نهايته** أن يكون عين تحيز الآخر وحيزه الذي هو **نهايته**، كما لا يجب أن يكون عين هذا هو عين الآخر **فإنّ حيزه بهذا التفسير داخل في مسمىٰ ذاته ونفسه وعينه،** والشيئان المتماثلان لا يكون أحدهما عينَ الآخر فإن هذا لا يقوله عاقل، وهذا معلوم بالاضطرار لا نزاع فيه، هذا لو سلم أن الأجسام متماثلة فكيف وقد تقدم أن هذا قول باطل.

وكذلك قوله في الثاني: «لو وجب حصوله في تلك لجهة لكانت مخالفة لغيرها، فيكون موجوداً فيكون مع الله قديم آخر».

يقال: إثبات صفة قديمة ليس ممتنعًا علىٰ الله كما اتفق عليه الصفاتية، **أو لا نسلم أنه ممتنع، والقدْر والحيز الداخل في مسمىٰ المتحيز الذي هو من لوازمه أبلغ من صفاته الذاتية**، فإنّ كل موجود متحيز بدون الحيز الذي هو جوانبه المحيطة به يمنع أن يكون هو إياه، والقديم الذي يمتنع وجوده مع الله ما يكون شيئًا منفصلاً عنه، بل القديم شيء يكون داخلاً في مسماه ليس خارجًا عنه».

١٠-نص مهم، وفيه توضيح مقولة: «ما ثم موجود إلا جسمٌ أو قائم بجسم»، وأنّ الجسم عنده مساو «للمباين»

قال في بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٧٥):

«ومما يبين ذلك أن التقسيم الأول بالنسبة إلىٰ الدهر والزمان كالتقسيم الثاني بالنسبة إلىٰ الحيز والمكان، والقديم لا تحصره الأزمنة كالمستقل الذي لاتحويه الأمكنة.

ثم قال هؤلاء: ثم المحدَث الذي يستغني عن المحل هو الجوهر في اصطلاح المتكلمين، والمفتقر إلىٰ المحل هو العرض، ويشتمل القسمين اسمُ العالم.

ثم إن طائفة من متكلمة المعتزلة لما أثبتوا أعراضًا لا في محل، كالإرادة والكراهة والفناء، **اتفق سائر العقلاء علىٰ أن هذا خروج عن المعقول**؛ لكونه أثبت ما لا يقوم بنفسه لا في محل، **فكذلك من أثبت قائمًا بنفسه ليس مباينًا لغيره**.

فإنّ:

١-علم العقل باستحالة عرض لا في محل:

٢-كعلمه باستحالة قائم بنفسه ليس بمباين لغيره أو ليس بجسم.

فإنه كما أن الأول فيه جمع بين المتناقضين في الحس والخيال والعقل، وكذلك في الثاني جمع بين المتناقضين في الحس والخيال والعقل.

ثم قالوا: فإن قيل: هل في المقدور حدوث ما يخرج عن القسمين؟

قلنا: إنما يوصف الرب سبحانه وتعالىٰ بالاقتدار علىٰ الممكنات، فإن الذي يحصره ويضبطه الذكر حسًّا أو حكمًا علىٰ هذا الحكم قسمان:

أحدهما: موجود وهو جِرم متحيز، لو اتصل بمثله اتصل به علىٰ طريق المجاورة، لا بالمداخلة والحيثية، بل ينحاز أحدهما عن الآخر، ويختص عنه بجهة، ويصير أحد جهاته، ولو نظر الناظر إليهما أدركهما شيئين متجاورين لكل واحد منهما حظ من المساحة، وما هذا وصفه قد يسمىٰ قائمًا بنفسه لاستغنائه عن محل يقوم به، فيكون صفة له، ومعنىٰ تحيزه شغله الحيز وأنه إذا وجد في فراغ أخرجه عن كونه فراغًا، وما هذا وصفه يسمىٰ جوهرًا.

وأما القسم الثاني: وهو الذي لو قدر شيئان منه لايمتنع حصولهما في محل واحد وحيثٍ واحد، ولا يتصور ازدحامهما فيه.

ومن تأمل ما ذكرنا من القسمين وأنصف، علم استحالة تقدير قسم ثالث خارج عن القسمين، وهذا الكلام يتناول الموجود مطلقًا، ويقال فيه مطلقًا ما قاله في المحدث، فإن قوله الذي يضبطه الذكر حسًّا أو حكمًا يعم ذلك في الموجود، لا يفرق في ذلك بين كونه قديمًا أو محدثًا، بل ضبط الذكر حسًّا أو حكمًا لهذين القسمين هو للموجود مطلقًا من غير تقييد بحدوث أو قدم، ويبين ذلك أن الذكر يضبط هذين القسمين قبل علمه بانقسام الموجود إلىٰ محدث وقديم، وقبل علمه باستحالة وصف القديم بأحدهما أو بهما، أو جواز ذلك عليه.

وبالجملة فحكم الفطرة إن كان مقبولاً في هذا التقسيم فهو مقبولاً مطلقًا، وإن لم يكن مقبولاً فليس مقبولاً مطلقًا؛ إذ الفطرة لا تفرق، ولهذا كان يقول غير واحد من أفاضل زماننا من الفضلاء العالمين بالفلسفة والشريعة: ما ثم إلا مذهب المثبتة أو الفلاسفة، وما بينهما متناقض، وثبت أن الفلاسفة أكثر تناقضًا»اهـ.



الفصل الثاني

في وسائل المعرفة

كل مذهب من المذاهب، وكل عقيدة من العقائد، تتميز بطريقتها في المعرفة، وتتميز بالأحكام وهي مجموعة التصورات والتصديقات التي تدعي أنها مطابقة للوجود وأحكام الوجود. ومن المعلوم أن هذه الأحكام يجب أن تكون منبثقة عن طريقة المعرفة ومستمدة من الوسائل المعرفية التي يعترف بها ذلك المذهب، وهذه الطرق تمثل في الحقيقة الحجج التي يحتج بها أصحاب المذهب أو العقيدة أو الفكر علىٰ ما يقولون، ويحتجون بها أيضا علىٰ خصومهم فهي عبارة عن الأدلة التي يستدل بها هؤلاء الناس علىٰ ما يقولون، ولا يعترفون بشيء ولا بحكم إلا إذا كان مستمدا عن هذه الطرق المعرفية.

وقد اهتم المتكلمون الإسلاميون وخاصة أهل السنة (الأشاعرة والماتريدية) بتنقيح طرق المعرفة وبينوا ذلك في علمين من أجل العلوم الإسلامية؛ الأول هو علم الكلام الذي هو رأس العلوم، والثاني علم أصول الفقه، فالعلم الأول يبين الأدلة والحجج التي تنبني عليها عقائد المسلمين. والثاني يبين الأدلة التي تنبني عليها الأحكام العملية في العبادات والمعاملات والشؤون الدنيوية. وقد بلغ الأشاعرة شأنا عاليا في تحقيق أصول مناهج المعرفة، بينما نحن نرىٰ أن فلاسفة الغرب وعلماءه ما يزالون يتعثرون في تقرير الأدلة والحجج، وقد أفردوا للبحث عن ذلك علما خاصا سموه نظرية المعرفة.

وكما أن أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية لهم نظرية في المعرفة خاصة، بها يستعملون حقائق الشريعة والوجود، فهم متميزون بوسائل المعرفة كما هم متميزون بالأحكام التي تنتج عن طريق اتباعهم لهذه الأدلة والمناهج. وللشيعة أيضا طرق في المعرفة يتميزون بها، وللمعتزلة كذلك منهج للمعرفة وأدلة يحتجون بها.

فكذلك للمجسمة طريقة في المعرفة خاصة يتميزون بها كما يتميزون بالأحكام والعقائد والتصورات التي تبين وتظهر حقيقة مذهبهم، وابن تيمية تبعا لكونه ينصر مذهب المجسمة في العقائد، فإنه ينصرهم كذلك في الطريقة التي يستدلون بها علىٰ عقائدهم، وفي الحقيقة فإننا نعلم أن العلاقة بين المنهج والحكم جدلية تبادلية.

وبما أن مقاصد المجسمة ومطالبهم التي يعتقدون بها تخالف أشد المخالفة عقائد أهل السنة، وتخالف أيضا عقائد سائر فرق الإسلام الأخرىٰ لأنهم جميعا منزهون. فإنه كان لابد أن يخالفوهم أيضا في منهج وطريقة الاستدلال والتعرف علىٰ الوجود والشريعة، أي يخالفونهم في الطرق التي يحتجون بها علىٰ أنفسهم وعلىٰ غيرهم فالأدلة التي يخضعون لها تخالف إلىٰ حد كبير الأدلة التي يخضع لها غيرهم من الفرق.

وسوف نبين بتوفيق الله في هذا الفصل بعض المسائل والدلائل التي تثبت أن ابن تيمية تابع مخلص لمذهب التجسيم حتىٰ في طرق الاستدلال ومناهج المعرفة.

وحاصل الذي يقول به ابن تيمية في هذا المقام هو أن الطرق الكبرىٰ للمعرفة وإدراك الحقائق محصورة في الحواس، ويقصد بالحواس الحواس الباطنة والحواس الظاهرة. فالحس الباطن هو ما يجده الإنسان من مشاعر ووجدانيات في نفسه مثل إدراك اللذة والألم وإدراك وجود ذاته، ويضيف ابن تيمية أيضا إدراك وجود الله تعالىٰ، بواسطة ما يطلق عليه اسم الفطرة. وأما الحس الظاهر، فهو الحواس الخمسة المعروفة وهي السمع والبصر واللمس والذوق والشم.

فابن تيمية يصرح بوضوح بأن ما لا يدرك عن طريق الحس الظاهر ولا عن طريق الحس الباطن فهو لا يمكن أن يكون موجودا. ويقول بكل صراحة بأن ما هو موجود فيجب إمكان إدراكه إما بالحس الظاهر وإما بالحس الباطن. فطرق المعرفة محصورة بالحس مطلقا عند ابن تيمية.

وهو يعترف أيضا بالخيال بمعنىٰ التوهم، فالتوهم هو عبارة عن مجمع

المحسوسات، أو هو القوة التي يتخيل فيها الإنسان الصور التي يدركها عن طريق الحواس الظاهرة، ويشرع بعد ذلك بتركيب صور أخرىٰ مشتقة من هذه الصور المدركة عن طريق الحواس كما سبق. ويقول إن ما لا يمكن توهمه؛ فلا يمكن أن يكون موجودا أيضا. ومن الواضح أن هذا الحكم ما هو إلا تحصيل حاصل بعد حصره طرق المعرفة في الحواس، فالخيال تابع للحواس، ولا يزيد عليها إلا بتصرفه بالصور الجزئية المأخوذة من الخارج.

وأما العقل والمعقولات بمعناها المشهور بين العلماء فلا قيمة له عند ابن تيمية إلا من حيث تصرفه بالمواد الحسية، فهو يركب ويفكك الصورة التي تصله عن طريق الحواس، وأما المجردات والكليات فلا يعترف ابن تيمية بقيمتها الحقيقية، إلا في مجال المحسوسات.

ولهذا تراه يحاول إبطال كل الأدلة العقلية التي اعتمد عليها العلماء من سائر الفرق في إثبات وجود الله، فلا يوجد دليل عقلي عند ابن تيمية علىٰ وجود الله تعالىٰ، بل الدليل عنده هو الفطرة، والفطرة عبارة عن الخلقة التي أوجدها الله، وهي توجب معرفة الله بذاتها إذا لم يصرفها عارض خارجي عن ذلك. ولهذا فإنه يرجع في معظم الأمور العقائدية إلىٰ ما يسميه بالفطرة التي هي كما قلنا عبارة عن أصل الخلقة مع مزيج من التصورات الحسية والخيالية عنده، والفطرة بهذا المعنىٰ هي دليل معتمد عند ابن تيمية.

ويدفعه في تثبيت هذه المقولات الغريبة في كل مراحلها مذهبه وعقائده في أن الله جسم، وأن العالم عبارة عن أجسام وأعراض، فهو قد علم أن المقولات العقلية المجردة تبطل أن يكون الله تعالىٰ كذلك، ولهذا لم يعترف بها، وهو يعلم أن السبب الأول للشرك والتشبيه والتجسيم هو الخيال والوهم والاندفاع وراء الحسيات، أي حصر الوجود في المحسوسات فلذلك اعتبر الحواس الدليل الأول في مثل هذه المباحث ورفض العقل الصحيح وسمىٰ أدلته الحسية والوهمية هذه باسم الفطرة.

وهذا كله سنبينه لك في هذا الفصل باختصار ما أمكننا، وسنورد ذلك كله بعبارات ابن تيمية نفسه، ونشرحها ونوضحها لكي يستطيع القارئ معرفة المعاني الكامنة وراء ألفاظه ومبانيه.

النص الأول: الله يمكن أن يتخيل ويتوهم ويحس به، بالحس الظاهر والباطن. ولا عمل للعقل إلا التصرف في المدركات الحسية والصور. وقياس الغائب على الشاهد طريقة معتبرة في معرفة الله تعالى.

ينقل ابن تيمية عن الإمام الرازي في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ١٣٥] قوله: "أهل التوحيد والتنزيه الذين عزلوا حكم الوهم والخيال في ذات الله تعالىٰ وصفاته". اهـ.

هذا هو كلام الإمام الرازي، وهو يوضح به قاعدة أساسية في علم التوحيد مشىٰ عليها أهل السنة، بل جماهير الطوائف الإسلامية، وحاصل هذه القاعدة، أن الله تعالىٰ لا يمكن أن يدركه الإنسان بوهمه وخياله، وذلك لأنه لا تدركه الحواس كما تدرك المخلوقات أو بعض المخلوقات. فمن المعلوم عند العقلاء أن الحس إنما هو انفعال للذات بالعالم الخارجي علىٰ نحو معين. ومعلوم أن الذات الإنسانية محدودة الإحساس. فهي لا تحس بجميع الوجود، بل يوجد بعض المخلوقات لا يحس بها الإنسان مطلقا. ومعلوم أن الخيال هو عبارة عن القوة التي يتحكم الإنسان بواسطتها بالصور الحسية المحفوظة في نفسه أي صور الموجودات الخارجية التي تأتيه عن طريق الحواس، فالإنسان بتخيله، وبقوته الوهمية يتصرف في هذه الصورة، فيركب منها غيرها، ويفرق بين أجزائها، ومعلوم أن الوهم والخيال لا يستطيع التصرف ولا مجال له في العمل إلا في نطاق الحواس والمحسوسات. هذا الكلام لا يخالف فيه عاقل.

ولذلك، وبما أننا لا ندرك ذات الله تعالىٰ بحواسنا، بمعنىٰ أن ذاتنا لا تحس بذات الله مباشرة، فلا يوجد أصلا مناسبة بين الخالق والمخلوق حتىٰ يحس

المخلوق بالخالق، والإحساس مطلقا كما تعلم يستلزم الاتصال، حتىٰ البصر الذي قد يتوهم البعض أنه لا اتصال فيه، فإن العين تتصل بما تبصره بتوسط الأشعة المنعكسة عن المرئي علىٰ شبكية العين، ولذلك فأهل الحق إذا قالوا بأننا نرىٰ الله تعالىٰ فإنهم قالوا رؤية لا عن طريق شعاع ولا اتصال ولا انفصال، بل إن الله تعالىٰ يخلق فينا رؤيته مباشرة بفضله وكرمه، ولا يشترط فيها أيضا كون المرئي في جهة من الرائي ولا العكس. وهذه المسالة مشروحة في كتب علم التوحيد.

ولذلك كله، جزم أهل الحق من المسلمين بأننا لا يمكننا الإحساس بالله تعالىٰ كما نحس بسائر الموجودات. ولكننا نتعقل وجوده، بمعنىٰ أننا ندرك ونعلم أنه موجود ومتصف بالصفات الكمالية عن طريق العقل، لا كما يدعي ابن تيمية بأننا نقول بأن الله عبارة عن وجود ذهني، لا وجود له في الخارج، فشتان بين أن نقول: إنني أدرك وجود الله بالعقل، وبين أن نقول الله بذاته موجود في العقل لا في الخارج، فإن العبارة الأولىٰ معناها، إن الله موجود بذاته، ولكننا لا نستطيع أن ندرك وجوده أي نعلم بتحقق هذا الوجود إلا عن طريق العقل. وأما العبارة الثانية فحاصلها نفي وجود الله الخارجي واعتباره مجرد مفهوم من المفاهيم، وهذا كفر وابن تيمية ينسب هذا القول إلىٰ الأشاعرة وغيرهم في كثير من المواضع، وهذا كذب عليهم وعلىٰ غيرهم، ولعلنا نوضح ذلك وغيره في محل خاص بتوفيق الله تعالىٰ.

إذن؛ فأهل الحق لما بينوا هذه المعاني الجليلة، قالوا: إننا يجب أن نعزل الوهم والخيال عن مجال الإلهيات، فكل ما خطر ببالك من تصورات وتوهمات، فالله بخلاف ذلك. وكل ما استحضرته بخيالك فلا يجوز أن ننسبه إلىٰ الله تعالىٰ؛ لأن ذلك لا ينسب إلا إلىٰ المخلوقات؛ لأنه منها أخذ.

وهذه قاعدة [1] في علم التوحيد قد نص عليها سائر علماء الأمة المتقدمين منهم

---

(١) وقد شرحت هذه القاعدة وبينت أقوال المتقدمين ونصوصهم عليها في كتاب "شرح العقيدة الطحاوية".

والمتأخرين، فقد نص عليها أيضا الإمام أبو جعفر الطحاوي في عقيدته عندما قال: " لا تدركه الأفهام، ولا تبلغه الأوهام"، أي إن عقلنا وفهمنا لا يمكنه أن يدرك حقيقة ذات الله، بل إنما يدرك حكما ينسبه إلىٰ الله تعالىٰ كأن يقول أنه قادر، وأنه عالم، أما حقيقة الذات وحقيقة القدرة، وحقيقة العلم، فلا يمكن للعقل إدراك ذلك، وكذلك، فالوهم لا يمكن أن يبلغ حقيقة ذات الله، لأنه قاصر عن ذلك فالوهم لا يدرك إلا ما له صورة وكيفية، والله ليس كذلك. وإذ عجز العقل عن إدراك الحقيقة، فالوهم أعجز .

فعبارة الإمام الرازي واضحة بينة، قد شرحناها لك هنا باختصار، فالمجال لا يحتمل أكثر من ذلك. والآن لنستمع إلىٰ تعليق ابن تيمية علىٰ هذه العبارة فقد قال في الرد علىٰ الأساس [١/ ١٣٥](١/ ٤٣١): "يقال له: قد تقدم الكلام علىٰ هذا اللفظ المجمل غير مرة" اهـ.

كذا قال، فادعىٰ أن هذا اللفظ مجمل، واللفظ المجمل هو غير المُبَيِّن أي اللفظ الذي لا يُفْهَمُ منه معنىً واضح، بل يبقىٰ فيه الإنسان متردداً حائراً، ونحن قد بينا أن كلام الإمام الرازي ليس كذلك، بل هو بيّن واضح كافٍ شافٍ. ولكن هذا هو أسلوب ابن تيمية المعتاد في مناقشته لغيره، فإنه يدعي دائمـًا بأن الألفاظ التي يستخدمها المخالف هي ألفاظ مجملة غير بينة، وهذا مجرد ادعاء يدعيه ليستطيع بعد ذلك أن يُخَلْخِلَ معنىٰ كلام الخصم بإيراد الاحتمالات عليه، مع أنه يعرف تمامـًا بأن اللفظ غير مجمل بل هو واضح ولكن هذا هو أسلوبه الذي ستراه واضحـًا جليـًا في جميع مسائل هذا الكتاب. وأنت تعلم أن هذا الأسلوب باطل في نفسه، ويشتمل علىٰ تحايل ومكر عجيب. وعلىٰ كل حال، فتعال الآن لنفهم ما الذي يريده ابن تيمية في هذا المقام. فقد شرع بعد ذلك مباشرة في سرد نصوص من الكتاب والسنة، لإبهار أعين القراء وإيهامهم أنه يتبع دائمـًا الكتاب والسنة،

والحقيقة، أن هذه النصوص لا مدخلية لها مباشرة في موضوعنا هذا، بل هي عامة وتنقلب في دلالتها ومفهومها علىٰ ابن تيمية نفسه. ولذلك لن نوردها هنا.

ثم قال ابن تيمية في [١/ ١٣٦][(١/ ٤٣٤): "**ومن المعلوم أن العلم له طرف ومدارك وقوىٰ باطنة وظاهرة في الإنسان**".اهـ.

في هذه العبارة وما يتبعها يبين ابن تيمية لنا طرق المعرفة عنده، وهي التي يعتقد أن أيَّ معرفة لا تأتي منها فهي معرفة باطلة ، وهو يحصرها لنا أو علىٰ الأصح لأتباعه علَّهم يفهمون! فيقول مدارك العلم قسمان باطنة وظاهرة. وهو يقصد بالباطنة أي غير الظاهرة نحو إدراك الألم واللذة والفرح والغضب وغير ذلك من الحس الباطن، وكالخيال والتوهم لأنه أيضـًا باطن، وسوف ترىٰ ذلك مصرحـًا به من كلامه في مواضع أخرىٰ. ثم قال مباشرة: "فإنه يحس الأشياء ويشهدها". اهـ.

هذه هي المرحلة الأولىٰ من مراحل المعرفة عنده، فهو الإحساس الظاهر، والشهادة التي تعم الظاهرة والباطنة. ثم قال: "**ثم يتخيلها ويتوهمها**" .اهـ.

بعد الإحساس تأتي درجة التوهم والتخيل، ومن المعروف أن التوهم هو أمر باطن، وهو يريد بالتوهم نفس المعنىٰ الذي وضحناه لك سابقـًا. ثم قال: "**ويضبطها بعقله**".اهـ.

يريد أن هذه الأشياء التي يحسها بحواسه الظاهرة والباطنة، يتخيلها بوهمه ثم يضبط هذه الخيالات والصور الحسية بعقله. فهذه هي وظيفة العقل عنده، هي عبارة عن ضبط الصور الحسية. لا مدخلية للعقل في سوىٰ ذلك، ثم بعد أن يضبط العقل هذه الخيالات والأوهام، ماذا يفعل، قال بعد ذلك مباشرة: "**ويقيس ما غاب علىٰ ما شهد**".اهـ.

إذن قياس الغائب علىٰ الشاهد هو وظيفة العقل أيضـًا، فهذه هي وظيفة العقل، أنها مجرد التصرف بالمدركات الحسية، لا يجوز للعقل أن يستكنه مجردات

وقوانين عامة أعم مما يدركه من الحواس، أو لازمة عنها، إنه لا بُدَّ أن يظل مقيداً بالحواس والأوهام.

ولكن قد سبق القول أن الحواس لا تدرك جميع الموجودات بالفعل، وهذا الأمر يسلمه ابن تيمية، ويقول إن الحواس يمكن أن تدرك جميع الموجودات الواجبة والجائزة، ولكنها لا تدركها الآن، بل باستطاعتها ذلك لاحقًا، وهو ما يخالفهُ فيه أهل الحق، ويقولون ليس كل ما هو موجود تستطيع الحواس إدراكه كما بيناه سابقًا. وما دام ابن تيمية يسلم بعدم إدراك الحواس لجميع الموجودات بالفعل، فكيف يمكن للإنسان إدراك ما لم تدركه حواسه. إنه يجيب علىٰ ذلك فيقول إن العقل "يقيس ما غاب علىٰ ما شهد"، إن وظيفة العقل هي مجرد القياس التمثيلي أي التشبيه، تشبيه ما لم يشاهده بما شاهده، ومعلوم أن التشبيه إنما يكون بالمعاني ولا يكون بالأشكال التفصيلية. ولهذا يستنكر ابن تيمية أن يأتي الشرع بذم المشبهة، ويغالط في ذلك مجرد مغالطة، وهو يعلم تمامًا أن الشرع ورد بذلك.

واعلم أن قياس الغائب علىٰ الشاهد هو أصل أصيل عند ابن تيمية، وقاعدة أكيدة لا يستطيع أن يستغني عنها الإنسان لا في مجال المخلوقات ولا في مجال الخالق. ومذهبه في العقائد وهو مذهب التجسيم قائم علىٰ هذه القاعدة. ولذلك فإنه يستخدمها في العديد من المواضع، فيقول مثلاً: إننا لم نر في الوجود إلا جسمًا أو قائمًا بالجسم، أي الأجسام والأعراض، ولذلك يقول بعد هذا، فيجب أن يكون الله إما جسمًا أو عرضًا، ولكن يستحيل أن يكون عرضًا، لأن العرض محتاج في قيامه ووجوده إلىٰ الأجسام، إذن يجب أن يكون الله جسمًا، ولا يمنع أن يحتاج الله إلىٰ بعض الأعراض بمعنىٰ أنه تكتمل ذاته جل وعز ببعض الأعراض الحادثة، وذلك كسائر الأجسام التي تستمد كمالاتها علىٰ التدريج بالحركة وهي عرض، فلذلك يقول بأن الله يتصف بالحوادث ، وهي أعراض، كما سوف يتضح لك ذلك في أبواب كتابنا هذا.

وهذا القول من ابن تيمية هو تطبيق مباشر وصريح لقانون قياس الغائب علىٰ الشاهد، وحاصله أننا شهدنا الموجودات، وأدركنا الأجسام والأعراض، بحواسنا، ولم ندرك شيئاً آخر غير الأجسام والأعراض. فلزم من ذلك أن كل ما هو موجود، فيجب أن يكون جسماً أو عرضاً قائماً بجسم، وبما أن الله موجود، إذن فيجب أن يكون جسماً، لاستحالة كونه عرضاً، وهو بمذهبه هذا وبطريقته في التفكير لا يمكنه أن يأتي بدليل علىٰ استحالة كون الله عرضاً من الأعراض، ولا يمكنه إفحام النصارىٰ وغيرهم. ثم إنه أكمل طريقة تفكيره وقال بما أن الأجسام التي رأيناها تتصف بالأعراض، وبما أننا لم نر جسماً لا يتصف بالأعراض، إذن يستحيل أن يوجد جسم لا يتصف بالأعراض، وبما أن الله جسم كما سبق، إذن يجب أن يتصف بالأعراض. ولو لم يتصف بالأعراض لكان معدوماً. والأعراض هنا هي الصفات الحادثة كما وضحناه في هذا الكتاب في فصل خاص.

ثم أكمل طريقته وطردها وقال: بما أن الأجسام التي رأيناها تستكمل ذاتها، وتستحصل علىٰ كمال وجودها بالأعراض والحوادث القائمة بذاتها، ولم نر جسماً غير ذلك، إذن فيجب أن يكون الله حاصلاً علىٰ جميع كمالاته بحلول الأعراض الحادثة وهي التي يسميها الصفات الحادثة أو الأفعال الحادثة في ذاته. وهكذا.

هذا هو حقيقة مذهب وطريقة ابن تيمية في التفكير كما ستراها واضحة مفصلة في أبواب هذا الكتاب. وهي طريقة باطلة، ولا تختلف بالمرة عن طريقة المذهب الحسي والتجريبي في المعرفة، أي لا تختلف عن أولئك الذين حصروا المعرفة بالمجربات والمحسوسات، ومن المعلوم أن أهل الحق يقولون إن المجربات هي بعض المعارف، ولا يحصرون المعارف والعلوم في المحسوسات والمجربات.

وسوف ترىٰ أن هذه الطريقة في التفكير هي أصل مذهب ابن تيمية في قوله بالحد والجهة والجسمية والحيز وغير ذلك من منكرات وشنائع في حق الله تعالىٰ. فقياس

الغائب علىٰ الشاهد، ذلك المذهب الذي رفضه أساطين علماء الإسلام، يقبله ابن تيمية ويقول به.

ولا يجوز أن يقول قائل بأن ابن تيمية وإن قاس الغائب علىٰ الشاهد، أي قاس الله علىٰ مخلوقاته، فنسب صفات المخلوق إلىٰ الخالق؛ لا يلزم عليه التشبيه لأنه يجزم بأن كيفية ذات الله هي غير كيفية ذوات المخلوقات. لأننا نقول: هذا الاعتراض باطل، فإن التشبيه إنما يكون تشبيه معنىٰ بمعنىٰ، وقد يكون تشبيه صورة بصورة إذا جردت حقيقة الصورة إلىٰ معنىٰ.

ولا يتوقف وجود التشبيه علىٰ كون كيفية المشبه به مثل كيفية المشبه، بل يتحقق التشبيه بمجرد القياس بالاعتماد علىٰ المعاني والحقائق. ونحن قد أشرنا سابقـًا بأن الكيفية لا تندرج في الحقيقة بل هي من أعراض الحقيقة لا من ذاتياتها.

وبعد هذا التوضيح، تعال نكمل قراءة كلام ابن تيمية فقد قال: **"والذي يناله الإنسان بهذه الأساليب قد يكون علمـًا وقد يكون ظنـًا لا يعلمه، وما يقوله ويعتقده ويحسه ويتخيله قد يكون حقـًا وقد يكون باطلاً. فالله سبحانه وتعالىٰ لم يفرق بين إدراك وإدراك، ولا بين سبب وسبب، ولا بين القوىٰ الباطنة والظاهرة. فَجَعل بَعْضِ ذلك مقبولاً وبعضه مردوداً، بل جعل المردود هو قول غير الحق والقول بلا علم مطلقـًا"**. اهـ.

يريد بهذا القول أن يبين، أن الإمام الرازي إذا كان يقدح في صلوحية الحواس لإدراك الله جل وعز، فإن قدحه في ذلك هو قدح في صلوحيتها للعلم مطلقـًا بل هو قدح في العقل أيضـًا. يبين إرادته لذلك المعنىٰ قوله بعدما مضىٰ مباشرة:

"فلو كان بعض أجناس الإدراك وطرقه باطلاً مطلقـًا في حق الله تعالىٰ أو كان حكمه غير مقبول، كان ردّ ذلك مطلقـًا واجبـًا، والمنع من قبوله مطلقـًا متعينـًا إن لم يعلم بجهة أخرىٰ".اهـ.

يريد بذلك كما هو ظاهر، أنه لو قلنا إننا لا نستطيع إدراك الله بالحواس لا الظاهرة ولا الباطنة، أو قلنا لا نستطيع أن نتخيل ذات الله ونتوهمها، فإننا بذلك نكون قد أبطلنا حكم الحواس علىٰ ذات الله. وإذا أبطلنا حكم حاسة مطلقًا أو حكمها في جهة معينة، يلزمنا إبطال حكم جميع الحواس في جميع الموارد والجهات، ولهذا قال "كان رد ذلك مطلقًا واجبًا". كذلك قال.

وقوله هذا ليس بصحيح، لأن الحس إذا كان مقيداً بأصل الوجود في إدراكه، فقلنا لذلك لا محل لتصرف الحواس بما لا يدركه، فإن ذلك لا يستلزم مطلقًا نفي اعتبار الحواس في مواردها مطلقًا. وهذا بَيِّن . فإنَّ نَفْيَنا لحكم الحاسة في حق الله كان معللاً بسبب وهو أن الحاسة لا تدرك ذلك، فإن حَكَمَ الوهْمُ بحكم في حق الله فإننا لا نعتبر حكمه صحيحًا، لابتنائه علىٰ الحواس التي لا تدرك أصلاً ذات الله، فإذا لم يعتبر حكم الأصل، لم يعتبر حكم الفرع مطلقًا. وهذا قول صحيح كما ترىٰ. ويترتب علىٰ ذلك أن حكم الحواس صحيح في ما تدركه[1] وبالتالي فإن استلزام ابن تيمية لنفي اعتبارنا لحكمها مطلقًا باطل، فإنه يوجد فرق عظيم بين نفي الشيء بشرط وبين إثباته لا بشرط.

علىٰ كل حال، فحاصل الذي يريده ابن تيمية من جميع هذا الكلام، إنما هو إثبات أن الله يمكن الإحساس به، وأنه يستحيل وجوده إلا علىٰ حقيقة ما نحس به من غيره من الموجودات، ويستحيل أن يخالفها من جميع الجهات. ولذلك قال بعد ما مضىٰ بسطور:

---

(١) لاحظ أن قولنا "حكم الحواس" مجرد تجوز ومسايرة لكلام ابن تيمية، وإلا فإن الحواس لا حكم لها لأن الحكم إنما هو نسبة أمر لأمر أو نفيه عنه، والحواس لا تعطينا إلا صوراً ولا علاقة لها بالنفي والإثبات، فإن مصدر ذلك إنما هو العقل. فتنبه.

"فلو كان في الإحساس الباطن والظاهر ما يُرَدُّ حكمه مطلقًا حتىٰ يوافقه إحساس آخر لكان ذلك أيضـًا مردوداً، ويُبين ذلك كما بُيِّن نظيره، فإن الحاجة إلىٰ ذلك في أصل الإيمان أعظم من الحاجة إلىٰ ما هو دون ذلك بدرجات كثيرة". اهـ.

فابن تيمية يعرف تماماً إذن أهمية الكلام في أصول وأسباب العلوم، بل يعتبره أصلاً عظيماً يتفرع عنه كثير من الفروع، وهو الأمر الذي لم يدركه أتباعه لغاية هذا الزمان. وابن تيمية قد استفاد ذلك من خصومه، فهو قد استفاد من مثل الإمام الرازي وأبي المعين النسفي والجويني والغزالي والأشعري والباقلاني وغيرهم من أئمة الإسلام. وإلا، فمن أين للمجسمة الكلام في مثل هذه المعارف؟!

ثم قال بعد ذلك [١/ ١٣٧] (١/ ٤٣٥): "والذي دل عليه الكتاب أن طرق الحس والخيال والعقل وغير ذلك متىٰ لم يكن عالمـاً بموجبها لم يكن له أن يقول علىٰ الله، وليس له أن يقول عليه إلا الحق، وليس له أن يقفو ما ليس له به علم لا في حق الله ولا في حق غيره. فأما تخصيص الإحساس الباطن بمنعه عن تصور الأمور الإلهية بحسه فهو خلاف ما دلَّ عليه القرآن من تسوية هذا بسائر أنواع الإحساس في المنع، وأن القول بموجبها جميعـاً إذا كان باطلاً، حرم في حق الله تعالىٰ وحق عباده، وإن كان حقـاً لم ينهه عنه في شيء من ذلك.

يؤكد ذلك، أن حكم الوهم والخيال غالب علىٰ الآدميين في الأمور الإلهية، بل وغيرها، فلو كان ذلك كله باطلاً لكان نفي ذلك من أعظم الواجبات في الشريعة، ولكان أدنىٰ الأحوال أن يقول الشارع من جنس ما يقوله بعض النفاه: ما تخيلته فالله بخلافه، لا سيما مع ما ذكره لهم من الصفات". اهـ.

يريد بذلك كله، أن الخيال والحس والتوهم، هي أمور معتبرة في الأمور الإلهية، أي في تصور ذات الله تعالىٰ، ويستدل علىٰ ذلك بأن غالب الناس علىٰ زعمه يتخيلون الله ويتوهمونه وهذا زعم باطل، فالحقيقة أن أغلب الناس يفرون فراراً من تشبيه الله تعالىٰ بمخلوقاته أو تصويره بصورة من الصور، ولذلك فإن كبار

فلاسفة النصارىٰ واليهود يذمون التشبيه والتمثيل. وحتىٰ عوام المسلمين فإنهم يرفضون رفضـاً تاماً تشبيه الله تعالىٰ بشيء من ذلك.

ومع ذلك فقد وردت الأحاديث والآيات الصريحة في نفي التشبيه والتمثيل واطردت عند الناس القاعدة الكبيرة التي تقول: كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك. وهي القاعدة التي أشار ابن تيمية في كلامه السابق إلىٰ نفيها. وهو ينفيها لأن مذهبه قائم علىٰ تصوير الله تعالىٰ وتشبيهه بالصور الحسية، وقائم علىٰ تخيله وتوهمه كما عرفت ذلك.

إذن فالحاصل بعد قراءة وشرح هذا النص الطويل أن ابن تيمية يقول بأن الله محسوس متخيل ومتوهم، أي يُمكن الإحساس به بالحس الظاهر والباطن.

وما كان قصدنا بهذا النص إلا توضيح قسم صالح من مذهب ابن تيمية في نظرية المعرفة. وسنكمل بناء ذلك علىٰ التوالي بإيراد النصوص المتتابعة من كلامه.

ملاحظة: انظر كيف يقول ابن تيمية بحصر طرق المعرفة في الحواس والعقل بمفهومه، ثم يقول إن بعض ما يدرك بذلك باطل وبعضه حق، أي بعضه علم وبعضه جهل، فكيف يمكنه تمييز العلم عن الجهل من ذلك، هل هو بنفس الحواس والعقل فيدور، أو بغير فيقدح في أصل الحصر. وسوف يأتي زيادة بيان لهذه الملاحظة كما في الأبحاث التالية.

النص الثاني: لا وجود إلا للمحسوسات. وما ليس بمحسوس يستحيل أن يوجد، ويمكن إدراك ذات الله بالحواس.

يستنكر الإمام الرازي قول من قال بأن الله إذا لم يكن مدركاً بالحواس فإنه لا يكون موجوداً، ويبين أن المجسمة يدعون أنه لا يمكن أن يكون الله غير مدرك بالحواس ويقول بعد أن يورد بعض الأدلة علىٰ إمكان وجود موجود كذلك: "وإذا

كان كذلك، فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق المحسوسات منزهـًا عن لواحق الحس وعلائق الخيال". اهـ.

هذه العبارة نقلها ابن تيمية عن الإمام الرازي كما في [١/ ١٦] من الرد علىٰ أساس التقديس. وفيها يستنكر الرازي قول من قال من المجسمة بأن الله مدرك بالحواس ويستنكر إنكارهم لقول من قال بأنه تعالىٰ موجود ولا يدرك وجوده عن طريق الحواس بل عن طريق العقل.

وإذا علمت أيها القاري النبيه أن ابن تيمية يؤيد المجسمة الذين يدعون أنهم يستطيعون الإحساس بالله بالحواس الظاهرة، فإنك لن تستغرب إذا علمت أن ابن تيمية يعارض ويردُ علىٰ الإمام الرازي في قوله ذلك. ومما قاله ابن تيمية في الرد علىٰ الرازي ما ذكره في [١/ ١٧] (١/ ٢٢٨): **"وإن أراد أنه لا يرىٰ في الدنيا والآخرة، ولا يمكن رؤيته فهذا مذهب الجهمية والمعتزلة في ذلك معروف، وقد ثبت بالكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة وأئمتها بل وبصرائح العقل بطلان هذا المذهب"**. اهـ.

وابن تيمية إذا قال إن الله يرىٰ، فإنه يعني بذلك إنه يرىٰ بالرؤية بالضبط كما يرىٰ الإنسان أي جسم من الأجسام، فيجب أن يكون الله مقابل الرائي لكي يراه، ويجب أن يكون محدوداً، ويجب اتصال شعاع بالعين، وغير ذلك من شرائط الرؤية العادية. ومعلوم أن الرؤية بهذا المعنىٰ منفية عن الله تعالىٰ، فإن إثبات هذه الرؤية تشبيه محض وتجسيم صريح، وقياس للغائب علىٰ الشاهد، وكل ذلك غير جائز. والذي ثبت بالكتاب والسنة ليس هو الرؤية بالمعنىٰ الذي يريده ابن تيمية، بل إن كافة العلماء المقتدىٰ بهم من أهل السنة صرحوا بأن الله يرىٰ بلا كيف ولا إحاطة، كما صرح بذلك الإمام الطحاوي في مختصره المشهور. والكيف المنفي هنا هو الجهة والحدِّ والمقابلة واتصال شعاع وغير ذلك من الأمور العادية المشروطة

لرؤية الأجسام وسائر المخلوقات. ومع ذلك فإن أهل الحق يثبتون الرؤية ويجردونها عن هذه السمات الجسمانية.

فالإمام الرازي يثبت الرؤية علىٰ طريقة أهل السنة، لا علىٰ طريقة المجسمة مشايخ ابن تيمية. وبهذا فإنك تعلم حقيقة قول الإمام الرازي من أن الله منزه عن لواحق الحس، أي إن هناك بعض الأمور اللازمة للإحساس والحواس فلذلك سماها لواحق، فالاحساس البشري لكي يحصل يلزمه المماسة والاتصال بالمحسوس وكون المحسوس في جهة وله حدّ من الحساس، فالرؤية مثلاً لواحقها اتصال شعاع بالمرئي، وكون المرئي في جهة، ومماسة العين للشعاع المنعكس عن الجسم المرئي، فهذه لواحق للحس، وليست لواحق للرؤية، لإمكان حصول الرؤية بلا وقوع هذه اللواحق، ولكن لا يمكن وقوع الإحساس إلا بوجود هذه الاتصالات. فافهم هذا. فالإمام الرازي لا يريد بلواحق الحس نحو الرؤية بل الأمور الأخرىٰ التابعة لرؤيتنا للأجسام. وهذه هي التي سماها لواحق.

ولذلك، فإننا نستغرب جداً عندما يفسر ابن تيمية قصد الإمام الرازىٰ بأنه يريد نفي الرؤية، فَفَرْقٌ بين نفي الرؤية، وبين نفي لواحق الرؤية العادية.

ولكن من هذا الكلام نفسه، فإنك تعلم أن ابن تيمية لا يريد بالرؤية إلا الانفعال الحاصل في شبكية العين نتيجة ارتطام شعاع منعكس عن المرئي بها وكذلك بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ. إنه لا يفهم الرؤية إلا مع لواحقها العادية. والأشاعرة ومنهم الرازي، فرقوا بين الرؤية وبين لواحق الرؤية، ومذهبهم هذا معروف مشهور، ولا يعقل أن واحداً مثل ابن تيمية يجهله، ولكنه الجدال بالباطل المستحكم في نفسية هذا الرجل.

وبهذا تعلم الفرق بين الرؤية التي أثبتها الرازي، والرؤية التي أثبتها ابن تيمية، وتعلم حقيقة مراد الرازي بقوله إن الله منزه عن لواحق الحس، وتفهم أيضاً الفرق

بين الرؤية وبين لواحق الرؤية العادية. ولنكمل الآن كلام ابن تيمية فقد قال مباشرة في [١/ ١٨] (١/ ٢٢٨) بعد ما مَرَّ.

"وإن أراد أنه من باب ما يعقله القلب من الأمور المعقولة التي لا يصح أن تكون محسوسة، فيقال له المعقولات المحضة هي الأمور الكلية، فإن الإنسان إذا أحس بباطنه أو بظاهره بعض الأمور، كإحساسه بجوعه وعطشه ورضاه وغضبه وفرحه وحزنه ولذته وألمه، وبما يراه بعينه ويسمعه بأذنه، فتلك الأمور أمور معينة موجودة، فالعقل يأخذ منها أمراً مطلقًا كليًا فيعلم جوعًا مطلقًا، وفرحًا مطلقًا، وشمًا مطلقًا، وألمًا مطلقًا، ونحو ذلك، فهذه الكليات معقولات محضة، لأنه ليس في الخارج كليات حتىٰ يمكن إحساسها والإحساس إنما يكون بالأمور الموجودة، ولهذا قالوا: إنه يعلم المعدومات قبل كونها علمًا، أما السمع والبصر فإنما يكون للموجود، ومن قال إنه يرىٰ، وقد بسطنا الكلام في غير هذا الموضع".اهـ.

وها هو الآن يتهم الرازي بأنه أراد أن الله من قبيل الأمور والمفاهيم الذهنية، أي يتهمه بأنه يقول أن الله ليس له وجود خارجي. وهذا كلام باطل ساقط بالطبع، ولا تدل عبارة الرازي علىٰ شيء منه. وكأنني بابن تيمية فوق مغالطاته لا يفهم ما يقرأه. ونحن قد نقلنا هذا النص لنعلمك ما الذي يقصده ابن تيمية بالحس الباطن والحس الظاهر، لنتأكد من صحة ما ذكرناه في النص الأول عنه. وأما أنه يتهم الرازي بنفي وجود الله الخارجي وإثباته فقط في الذهن كما اعتقده كثير من أتباع ابن تيمية المساكين، فاستمع بقية كلام ابن تيمية [١/ ١٩] (١/ ٢٢٩): **"وإذا كان كذلك، فمن أراد هذا المعنىٰ جعله من باب الموجودات في الأذهان لا في الأعيان"**اهـ.

إذن فهو يتهم الرازي بل يتهم كل من يقول بقول الرازي وهم جماهير العلماء بأنهم ينفون وجود الله في الخارج ويثبتونه في الذهن والفكر فقط، وهذا كذب محض ثم قال ابن تيمية:

"وهذا حقيقة قول الجهمية الذين يقولون إنه لا يمكن رؤيته وإحساسه، فإن كل موجود قائم بنفسه يمكن رؤيته، بل كل موجود يمكن إحساسه إما بالرؤية وإما بغيرها. فما لا يعرف بشيء في المحسوس، لم يكن إلا معدومًا، حتىٰ إن الصور الذهنية يمكن إحساسها من حيث وجود ذاتها، ولكن هي من جهة مطابقتها للمعدومات كلية. والمطابقة صفة لها إضافية. فهذه معاني ينبغي أن يفطن لها"اهـ.

وهذا النص في غاية الخطورة، وابن تيمية يقرر فيه جزءاً كبيراً من نظريته في المعرفة التي سبق أن وضحناها لك في بداية هذا الفصل. وسوف نعيد لك ما قاله فيها هنا لتزيدها وضوحًا.

أولاً: يمكن الإحساس بالله تعالىٰ، ورؤيته. ومعنىٰ هذا الكلام أن الله يمكن أن يُحَسّ به بسائر الحواس الخمسة، وهي السمع والبصر واللمس والشم والذوق هذا هو الأصل. ولكن إذا كان ابن تيمية يفهم حقيقة الشم والذوق، وأنها لا تتم إلا بانفصال أجزاء من المشموم والمذوق، واتصالها بحاسة الشم والذوق في الإنسان، فينبغي أن ينفي إمكان إدراك الله بهاتين الحاستين، لأن ذلك يستلزم انفصال شيء من ذات الله تعالىٰ. إلا إذا كان يجيز ذلك. وهذا في غاية القبح. أما غير هاتين الحاستين، فابن تيمية يصرح بوضوح بأننا نستطيع إدراك الله إدراكًا مباشراً بها، فنسمع صوته ونراه بجهة، ونلمس ذاته بيدنا كما إنه يلمس المخلوقات بيديه.

ثانيًا: كل موجود قائم بنفسه يمكن رؤيته، بل كل موجود يمكن إحساسه إما بالرؤية وإما بغيرها. وهذا الكلام من ابن تيمية يدل علىٰ أنه يريد بالرؤية حقيقة الإحساس. وهو يريد بالقائم بذاته وبالموجود جميع الموجودات القائمة بذاتها، وهذا يشمل ذات الله، وذوات المخلوقات. فكل هذا يمكن الإحساس به. وكلامه هذا لا يحتمل غير ذلك المعنىٰ.

وهذه القاعدة، من ابن تيمية تدل علىٰ أنه يصرح بأن كل شيء فإنه يمكن الاستدلال عليه بالحواس إذا كان موجوداً. ويستلزم هذا أن ما لا يمكن إدراكه

بالحواس فإنه يستحيل أن يكون موجوداً. وهذا يستلزم الطرد والعكس، ولكن الشق الثاني أدركناه بمفهوم كلام ابن تيمية، والشق الأول أدركناه بمنطوقه. وفهمنا للشق الثاني صحيح مطابق لمراد ابن تيمية، كما ستعرفه من النقطة التالية.

والحاصل أن ابن تيمية يصرح في هذه العبارة بأن كل موجود فيمكن إدراكه بإحدىٰ الحواس الخمسة. وكلمة الموجود تشمل الواجب والممكن.

وهذا الفهم مطابق للسياق كما تراه، فمراد ابن تيمية الكلام أساساً علىٰ وجود الله تعالىٰ وهل يدرك بالحواس أو لا؟ فلا يجوز لقائل أن يقول إنه لم يُرد تعميم الكلام حتىٰ علىٰ الخالق، فهذا القائل لا يفهم معاني الكلام.

ولكن هل يريد بالفعل ابن تيمية حصر الموجودات بالمحسوسات، أي هل يريد أن يقول "إن مالا يدرك بالحواس فلا يمكن أن يكون موجوداً"، نقول لك نعم، وبيانه بالنقطة التالية.

ثالثاً: ما لا يعرف بشيء من الحواس لم يكن إلا معدوماً. هذه العبارة تتم معنىٰ الحصر، وأن ابن تيمية يريد حصر الموجودات في المحسوسات، فمالا يكون محسوساً لا يكون موجوداً.

يريد أن يقول: بما أن الله موجود، إذن فهو محسوس بإحدىٰ أو بجميع الحواس الخمسة. وهذا واضح بلا ريب.

وهذا المذهب وهذه الطريقة هي عين طريقة المذهب الحسي كما يعرفه المطلعون وهو مذهب مخالف صريح المخالفة لمنهج الإسلام في المعرفة، وهذه القاعدة تعتبر عند المطلعين فاصلة كبيرة بين نظرية المعرفة في الإسلام، ونظرية المعرفة عند المنكرين للأديان، ولهذا تجد أصحاب المذهب الحسي من المنكرين لوجود الله ولسائر الأديان، ويصاحبهم في ذلك أصحاب المذهب التجريبي كما هو معلوم في موضعه. فافهم ذلك.

النص الثالث: لا فرق بين العقل والخيال.

أورد ابن تيمية قول الإمام الرازي من أساس التقديس في الرد عليه [١/ ٣٠٨] (٢/ ٣٠٧): **"وثانيها أنا نرىٰ كل مَنْ فعل فعلاً، فلا بُدَّ له مِنْ آلة وأداة، فإن الأفعال الشاقة تكون سبباً للكلال والمشقة لذلك الفاعل، ثم إنا نعتقد أنه سبحانه وتعالىٰ يدبر من العرش إلىٰ ما تحت الثرىٰ مع أنه منزه عن المشقة واللغوب والكلال**"اهـ.

يريد الإمام الرازي أنه قد يَثْبُتُ شيء علىٰ خلاف المحسوس والمشاهد، كما وضحه في كلامه المذكور، وما دام ذلك صحيحاً، فلا يجوز أن يستنكر أحد قولنا إن الله تعالىٰ ثابت وموجود ولكن وجوده ليس مثل وجود سائر المحسوسات والموجودات الأخرىٰ. وهذا الكلام يهدم أصل مذهب المجسمة الذين يقولون لا يمكن ثبوت موجود علىٰ خلاف المحسوسات.

هذا هو كلام الإمام الرازي وهو واضح. فماذا يعلق ابن تيمية علىٰ ذلك الكلام. لقد ذكر بعض النصوص التي تبين أن الله لم يمسه لغوب أي تعب عند خلقه السموات والأرض. ومجرد هذا الكلام لا يفيد ابن تيمية شيئاً في نقض كلام الرازي، بل هو يؤكد إحدىٰ مقدماته. وهذا يثبت أن الله ليس في فعله محتاجاً إلىٰ الآلة، وأن صفاته ليست بجوارح ولا أعضاء.

ولكن ابن تيمية لا يهمه في الحقيقة ما هو المفهوم من ذلك بل يسرد مجرد سَرْدٍ هذه النصوص ثم يقول أن المسلمين اتفقوا علىٰ أن الله لا يتعب، وهذا الكلام وحده لا يخالفه الإمام الرازي، فهو لم يقل إن الله يتعب حتىٰ يوجه له مثل هذا الكلام، بل يقول إن انتفاء تعبه يدل علىٰ أنه لا يتصف بجوارح ولا أعضاء، لأن كل من كان كذلك فإنه رُؤىٰ يتعب. إذن هذا يوضح جواز ثبوت شيء بخلاف الحس والخيال.

وابن تيمية يقول بعد ذلك للرازي رادّاً عليه كما في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ٣٠٩] (٢/ ٣١٠): "وإذا كان كذلك فالكلام علىٰ ما ذكرته من وجوه:

أحدها: أن هذا بيان أن قدرة الله تعالىٰ كاملة تامة لا نقص فيها ليست مثل قدرة العباد، كما ذكرنا في العلم، وهذا حق، ولم يقل أحد إن هذا مخالف لا للمحسوس ولا للمعقول، وإنما هو مخالف لمقدار صفاتنا". اهـ.

أقول: هذا الكلام مغالطة محضة من ابن تيمية، فإن الرازي لم يقل أن كون قدرة الله أقوىٰ من قَدَرِ العباد، مخالف للحس والعقل، حتىٰ يَرُدَّ عليه ابن تيمية بهذا الرد الساذج.

بل قال: إننا لم نر في الشاهد قادراً، إلا ويسود قدرته النقص وعدم التمام، هذا حكم مشاهد محسوس، لا يستطيع إنكاره أحد. ونحن نعتقد أن الله تعالىٰ مع أنه خلق العالم كله من العرش فما دونه، إلا أنه لم يمسه نصب ولا لغوب. وهذا حكم قطعي آخر.

وباستحضار هذين الحكمين، من ذا الذي يشك أن الحكم الثاني وهو وجود قادر لا يتعب وهو الله تعالىٰ، مخالف للحكم الأول المستمد من المحسوسات وهو أن كل قادر مشاهد ومحسوس فهو يتعب وقدرته ناقصة.

هذا الكلام واضح لا قادح فيه.

وأما رد ابن تيمية فهو كما قلنا سفسطي لا قيمة له، فلا محل ولا موضع لقوله "ولم يقل أحد أن هذا مخالف لا للمحسوس ولا للمعقول" اهـ.

أما قوله إن ذلك غير مخالف للمحسوس، فهو باطل، لأنه مخالف لذلك بالفعل كما وضحناه.

وأما قوله: "ولا للمعقول" فهي زيادة ماكرة زادها ليوهم القارئ بأن الرازي ادعىٰ أن ثبوت قدرة الله كذلك مخالف للمعقول، وهو ما لم يقل بذلك كما عرفت. وإذا لم يقل به فلا موضع لذكر هذه العبارة هنا. ومن هذا التحليل السريع يتبين لك أن كلام ابن تيمية في هذا الوجه متهافت.

وأما الوجه الثاني فقد قال فيه [١/ ٣٠٩] (٣١٠/٢): "الثاني: أن هذا يشبه هذا، أن المعلوم والمعقول والمحسوس والمتخيل نسبة واحدة". اهـ.

أرأيت إلىٰ هذا الكلام الخطير، يريد ابن تيمية أن يقول: إن كل ما يرد علىٰ المحسوس والمتخيل، فهو وارد قطعـًا علىٰ المعلوم والمعقول. أي إذا قيل إن الخيال والحس قد يثبت في الوجود ما هو بخلاف حكمه فكذلك يجب أن يقال أن العقل والعلم يثبت في الوجود شيء بخلافها، وهو لا يقول بمثل هذا الكلام إلا إذا كان يعتقد أن الحس والخيال درجتهما ورتبتهما من نفس رتبة العقل، فالعقل عنده ما هو إلا عبارة عن رتبة من مراتب المحسوسات أو هو عين ذلك ولكن يختلف عنها من جهة معينة، وهذا المعنىٰ هو عين المعنىٰ الذي ذكرناه في تلخيصنا لعقيدة ابن تيمية في آخر هذا الكتاب.

واعلم أن هذا الكلام الذي ينص عليه ابن تيمية هنا كلام في غاية الخطورة، لأنه في الحقيقة إلغاء للمعقولات ولرتبة المعقول. وهو مطابق في هذا المذهب لمذهب الحسيين الملاحدة من أمثال السمنية قديمـًا وأمثال كثير من ملاحدة الغرب في هذه العصور. وهو يخالف ما ذكره العلماء المسلمون في هذا المجال.

وحاصل مذهبه أن العقل جزء من المحسوسات والمتخيلات، فإذا انعدمت المحسوسات انعدم العقل.

وأما علماء الإسلام فقالوا إن الحواس شرط في التعقل وليست سببـًا له ولا ركنـًا منه ولا هو ركن منها. ويتضح الفرق الكبير بين القولين عند التأمل.

وهذه المعاني استنبطناها كلها من قوله بأن نسبة المحسوس نفس نسبة المعلوم. ومعنىٰ هذا الكلام أنه إذا قيل بجواز ورود النقص والخطأ علىٰ الحواس، فيجوز كذلك علىٰ العلوم. ويجوز كذلك علىٰ العقول. ونقصد بذلك، أنه يدعي أن الحواسَّ إذا كانت سليمة فيجوز توارد الغلط عليها، وكذلك العقل قد يغلط وإن

اتبع الأساليب الصحيحة في النظر والفكر. ومعلوم مدىٰ خطورة هذا الكلام، وما يترتب عليه من المفاسد والشنائع.

وقد يتعجب القارئ من هذا الكلام، ويقول: كيف فهمتم هذه المعاني الخطيرة من مجرد هذه العبارة الصغيرة، وهل هي فعلاً تدل علىٰ ذلك؟!.

والجواب: إننا فهمنا هذه المعاني من كلامه في مختلف كتبه أولاً، ولم نقتصر في فهمنا علىٰ مجرد هذه الكلمات القليلة .

وأيضاً فإن هذه الجملة وحدها تدل عليه، ولو لم نتأمل في كلامه المنثور في المواضع الأخرىٰ.

ولكي تطمئن إلىٰ ذلك تعال نقرأ بقية كلامه، فقد قال مباشرة بعدما مضىٰ [١/ ٣٠٩] (٢/ ٣١٠) مخاطباً الرازي: "**فقولك: إن ثبوت هذا علىٰ خلاف حكم الوهم والخيال، كقول القائل: إنه ثابت علىٰ خلاف حكم العقل والعلم**"اهـ.

إن ابن تيمية يسوي في كلامه هذا بين القولين التاليين:

الأول: يمكن ثبوت شيء علىٰ خلاف الوهم والخيال.

الثاني: يمكن ثبوت شيء علىٰ خلاف العقل والعلم.

وتسويته هذه بين هاتين العبارتين، تدل دلالة قاطعة علىٰ تسويته بين العقل والخيال، وبين الحس والوهم وبين العلم. وهذا يثبت ما نسبناه إليه في ما مضىٰ فابن تيمية في الحقيقة، لا يفرق بين الخيال والعقل ولا بين التخيل والتعقل، فما تعقله يجب أن تكون متخيلاً له، أما أن تتعقله بلا تخيل ولا توهم فهذا مستحيل وباطل عنده. ويبطل أيضاً أن تصدق بوجود شيء مطلقاً من دون أن تكون متخيلاً له. وعلىٰ هذا فهو يقول كما مضىٰ إننا لا نؤمن بالله إلا لأننا نتخيله ونتوهمه ونتصوره، ولو كنا لا نتخيله ولا نتوهمه، لما جاز لنا عقلاً أن نؤمن به.

وهذا الكلام كما هو واضح مناقضة صريحة لما نص عليه أئمة العلماء من المتقدمين والمتأخرين؛ فنحن نؤمن بالله ولا نتخيل حقيقة ذاته ولا نتعقلها كذلك،

بل كل ما يطاله عقلنا هو الخضوع لأحكام صفاته والانحناء أمام الاعتقاد بوجود ذاته.

وكلام ابن تيمية كما وضحناه لك، نَفْيٌ صريح لوجود مرتبة أخرىٰ بعد مرتبة التخيل وبعد مرتبة الإحساس، بل لا يوجد التعقل إلا مع الإحساس والتخيل ولهذا قلنا إن ابن تيمية يعتقد أن الحس هو ركن من العقل وجزء منه أو أن العقل جزء وهيئة للمحسوسات والصور الحسية، أي هيئة معينة للصور الخيالية الموجودة في ذهن ووهم الإنسان. وهو بهذا يناقض مبادئ ومقررات نظرية المعرفة الإنسانية.

النص الرابع: المعقول هو قياس الغائب على الشاهد، قاعدة جامعة جليلة في العقل والحس والخيال.

ويكمل ابن تيمية رده علىٰ الإمام الرازي الذي يقرِّر قاعدة عظيمة من قواعد علم التوحيد وهي أن الله موجود ولكن لا كما يخطر في قلب بشر، فالله كما يقرره أهل السنة ليس كمثله شيء، ولا تدركه الأفهام ولا تبلغه الأوهام والخيال، والإمام الرازي يقرر في سائر كتبه نفس القاعدة، وهذا لا يرضىٰ عنه ابن تيمية فيعارضه، كما سبق ذكره.

ويوضح حجج من يعارض هذه القاعدة أيضاً فيقول في [١/ ٣١٧] (٢/ ٣٢٥) مقرراً لهذه المعارضة:

"ويقول المنازعون: نحن نعلم بالنظر العقلي والاستدلال، كما علمنا بالفطرة الضرورية امتناع وجود ما أثبته المنازع من أنه لا داخل العالم ولا خارجه، ونعلم انتفاء ذلك وثبوت هذه[1] بالكتاب والسنة والإجماع وبالنقل المتواتر عن الأنبياء المتقدمين، وباتفاق أهل الفطر السليمة من جميع العقلاء"اهـ.

---

(١) يشـــير بقوله (هذه) إلىٰ كون الله أنه في جهة وله حجم وقدر معين ومحدوداً ويمس المخلوقات ويتخيلونه ويدركونه بحواسهم... الخ ما سترىٰ بهذا الكتاب.

هذا هو ما يقوله ابن تيمية مع فرقته التي ينصرها ويقرر حججها في مقابل حجج الإمام الرازي، وهذه الفرقة هي الكرامية والمجسمة علىٰ اختلاف أنواعهم وطرقهم. فهو يدعي أن ما يثبتونه في حق الله من الجهة والحد والحجم والحركة وغير ذلك كما ستراه، كل ذلك ثابت بالكتاب والسنة والإجماع والفطر السليمة، ولك أن تتعجب فكيف يدعي ابن تيمية أن تلك الشنائع ثابتة في حق الله تعالىٰ بهذه الأدلة الكثيرة، وأما الفطرة فهو يدعي دائماً أنها دليل معتبر في العقائد خاصة، وسيأتي الكلام علىٰ ذلك في محل خاص بتوفيق الله.

ثم أكمل ابن تيمية تقرير وتوضيح كلام هؤلاء المجسمة فقال: **"فصاروا يقولون: إن كل واحد من ثبوت ما يقوله[1] ونفي ما يقوله[2] الجاحد المخالف يعلم بالفطرة والضرورة والبديهة والذوق والوجد، ويعلم بالفطرة والأدلة العقلية[3]، يعلم بالأدلة الشرعية: الكتاب والسنة والإجماع، ويعلم بالنقل المتواتر علىٰ الأنبياء، ويعلم باتفاق العقلاء ذوي الفطر السليمة"**اهـ.

لقد نقلنا هذه الفقرة وإن كان فيها طول لأنها توضح طريقة ابن تيمية في التهويل علىٰ الخصوم وفي التهويل والمبالغة في ادعاء ثبوت مذهبه وطريقته، وهذا الأسلوب لا ينفق إلا عند العامة، وأما العلماء المحققون، فلا يهتمون بمجرد هذا الادعاء علىٰ ثبوت مذهبه بهذه الطرق كلها، بل يطالبونه بإبراز أدلته والإجماعات التي يدعيها، ولن يستطيع ذلك. فكل هذا ما هو إلا ألفاظ لا حقائق تحتها.

وسوف ترىٰ أن ابن تيمية يتبع هذه الطريقة في التهويل الهائل -والفارغ- في كثير من المسائل التي يقول بها مخالفاً لأهل السنة، كما ستراه في مسائل هذا الكتاب.

---

(١) أي يقولونه هم كما هو واضح من السياق.

(٢) أي ما يقوله الرازي ومن وقف معه وهم أهل السنة.

(٣) لقد مر بيان ما يريده ابن تيمية من الأدلة العقلية وسترىٰ ذلك بوضوح أكثر هنا.

والآن، وبعد هذه المقدمة، نشرع بإيراد كلام لابن تيمية يحتوي على معان خطيرة في مجال وسائل المعرفة، فقد قال ابن تيمية مباشرة بعد ما مضى:

"وإذا استدلوا بالنظر والقياس والمعقول والبراهين التي يحتج بنظيرها مخالفوهم، بل بالبراهين التي هي أصح من ذلك، وهي حق في أنفسها، قرروا ذلك من وجوه". اهـ.

إذن، هذا النص في غاية الأهمية، لأن ابن تيمية يقارن فيه بين طريقتين؛ المجسمة الذين يسميهم بأهل الإثبات وهم أصحابه ويدعي أنهم الموافقون لما عليه السلف، وقائلون بما جاء به الكتاب والسنة، وبين طريقة الإمام الرازي وسائر أصحابه ومشايخه وهم حقيقة أهل السنة أهل الحق.

ويصف ابن تيمية أدلة المخالفين للإمام الرازي بأنها أدلة حق في أنفسها، وهي براهين أصح من أدلة خصومهم. إذن الكلام التالي الذي سنورده يوضح طريقة ابن تيمية في الاستدلال والاحتجاج، ويعلن ابن تيمية موافقته عليه وتقريره له كما مضى وكما سيأتي.

فقد قال في ذكر الوجوه التي تقرر القواعد المشار إليها سابقاً ((٢/ ٣٢٦):

"أحدها: وفيه قاعدة جليلة جامعة". اهـ.

هذا هو الوجه الأول، يصفه ابن تيمية بأوصاف ثلاثة:

الأول: أنه قاعدة ومعنى القاعدة أي إنه أمر كلي ينطبق على جزئياته، والأصل في القاعدة أن تكون عامة لا يوجد استثناءات فيها إلا إذا نص عليها صاحبها.

والوصف الثاني الذي أطلقه ابن تيمية على هذه القاعدة هو أنها "جليلة"، ومعنى أنها جليلة أي أنها ذات قدر كبير وفائدة عظيمة، لأنها تعتبر أصلاً للمذهب الذي يتبناه ابن تيمية كما ترى، وهي جليلة أيضاً لأنها قوية عنده لا تقبل التشكيك.

وأما الوصف الثالث فهو أن القاعدة "جامعة" ومعنىٰ أنها جامعة أي إنها لا يشذُّ عنها أمر من الأمور التي من شأنها أن تندرج تحتها، فلا يوجد استثناء لها ولا شذوذ، وإن كان استثناء فمعنىٰ كونها جامعة يوجب أن القيد الذي يخرج هذا الاستثناء مذكور فيها. هذا هو معنىٰ كونها جامعة.

وأما هذه القاعدة، فاستمع إلىٰ ابن تيمية لكي تعرفها، فقد قال (٢/ ٣٢٦): "وهو أن يقال: لا ريب أن قياس الغائب علىٰ الشاهد يكون تارة حقًا، وتارة باطلاً، وهو متفق عليه بين العقلاء، فإنهم متفقون علىٰ أن الإنسان ليس له أن يجعل كُلَّ ما لم يحسه مماثلاً لما أحسه، إذ من الموجودات أمور كثيرة لم يحسها ولم يحس ما يماثلها من كل وجه، بل من الأمور الغائبة عن حسه ما لا يعلمه أو ما يعمله بالخبر بحسب ما يمكن تعريفه به، كما أن منها ما يعلمه بالقياس والاعتبار علىٰ ما شاهده، وهذا هو المعقول، كما أن الأول هو المسموع، والمحسوس ابتداءً هو ما يحسه بظاهره أو باطنه. وهذا بيِّنٌ".اهـ.

هذه الفقرة كما تراها، قاعدة تفتح مغاليق عديدة من مذهب ابن تيمية وطريقته في المعرفة، وتبين بوضوح الأدلة التي يتبعها ابن تيمية في إثبات مذهبه في العقائد خاصة، لأن هذا هو مجال كلامه أصلاً. وسوف نشير فيما يلي إلىٰ بعض الأمور التي تدل عليها هذه الفقرة .

- يقرر ابن تيمية أن قياس الغائب علىٰ الشاهد صحيح، أي إنه يمكن استعماله في الاستدلال علىٰ العقائد. وقياس الغائب علىٰ الشاهد هو عبارة عن "تشبيه" بين طرفين وتعدية حكم أو وصف من أحدهما إلىٰ الآخر بسبب قيام التشبيه بينهما، أو اعتقاد وجود الشبه بينهما، علىٰ الأقل من حيث الجهة التي يقع فيها التشبيه. فهذا القياس لاحتوائه علىٰ ركن التشبيه والمماثلة بين أمرين ولو من جهة معينة؛ منع العلماء من أهل السنة استعماله في علم التوحيد، خاصة فيما يتعلق بذات الله تعالىٰ وصفاته. وأما ابن تيمية فإن أغلب مذهبه قائم علىٰ ذلك. وبيان هذا كما يلي:

- ابن تيمية يقرر في بعض المواضع من كتبه أن كل موجود إما أن يكون جسماً أو عرضاً قائماً في جسم، ويقرر أنه لم ير موجوداً قائماً بذاته إلا إذا كان متحيزاً ومحدودا وفي جهة من غيره، ولذلك فإنه يقول: بما أن الله موجود؛ إذن يجب أن يكون متحيزا وفي جهة وجسماً بالمعنىٰ الذي يريده المتكلمون، بل يستحيل أن لا يكون كذلك عنده. وسبب هذا الحكم إنما هو قياس الغائب وهو الله جل شأنه هنا، علىٰ الشاهد، وهو المخلوقات، وتعدية صفة ثبتت للمخلوق (الشاهد) ونسبتها إلىٰ الغائب وهو الله تعالىٰ.

وهذه الطريقة من الاستدلال مطردة في كتب ابن تيمية، كما ستراه في مختلف أبواب هذا الكتاب.

بل إن القياس الذي يسميه ابن تيمية بقياس الأولىٰ، هو في الحقيقة قائم عنده علىٰ قياس الغائب علىٰ الشاهد أيضاً، ولكنه يسميه قياس الأولىٰ لما ستعرفه. وبيان هذا أن ابن تيمية يقول في كثير من كتبه: من المعلوم أن الأجسام التي نشاهدها بعضها متحرك، وبعضها غير متحرك، ومعلوم أن الأجسام المتحركة أكمل من الأجسام غير المتحركة. فالحركة إذن كمال، وكل كمال ثبت للمخلوق فالخالق أولىٰ به. إذن يستنتج ابن تيمية أن الله متحرك. وهو يقول بهذا.

وهذه الطريقة من التفكير معتمدة كما ترىٰ، علىٰ قياس الغائب علىٰ الشاهد، وهو الأمر الذي أجاز ابن تيمية بناءً عليه تعدية حكم التحرك والحركة إلىٰ الخالق بناءً علىٰ ثبوتها للمخلوق.

يقصد أن يقول: إذا ثبت أن المخلوقات أجسام، وكل جسم متحرك أكمل من الجسم غير المتحرك. فقد ثبت أن الله متحرك لأن الله جسم، وما ثبت لجسم يثبت لغيره من الأجسام لأن المتماثلات لها نفس الأحكام.

هذا هو السياق التام لعبارة ابن تيمية وطريقة تفكيره. فأحكامه ونتائجه لا يمكن استنتاجها ولا الوصول إليها إلا بالمقدمة التي تقول "إن الله يشبه غيره من

الموجودات ولو في جهة من الجهات" وهذه المقدمة هي الأصل في قياس الغائب علىٰ الشاهد كما أسلفناه لك.

وسوف يأتي مزيد تقرير لهذه القاعدة عند ابن تيمية في أثناء هذا الكتاب.

- وهذه القاعدة التي ذكرها ابن تيمية يوضح فيها أيضاً أمراً آخر في غاية الأهمية، وهو معنىٰ "المعقول" ، ومعنىٰ "المحسوس"، ومعنىٰ "المسموع" .

فالمحسوس عنده هو ما يحسه الإنسان بظاهره أو باطنه.

والمسموع ما لم يحسه، ولكن عرفه بخبر من أحس به بظاهره أو باطنه. وأما المعقول فهو بكل بساطة "القياس والاعتبار علىٰ ما شاهده"، أي بعبارة أخرىٰ، إن المعقول هو القياس الغائب علىٰ الشاهد عند ابن تيمية .

وهذا المعنىٰ هو الذي قصدناه عندما قلنا لك فيما مضىٰ، إن المعقول عند ابن تيمية من درجة المحسوسات، فهو حركة معينة للمحسوسات أو تحريك لها، أو ترتيبها ترتيباً خاصاً. فالمحسوس جزء وركن أساسي من المعقول. ومن المعلوم أن الجزء إذا انتفىٰ ينتفي الكل أو ينتفي ما يتألف من هذا الجزء. أي إن العقل لا يوجد إلا بوجود المحسوس. فما دام الإنسان يحس فهو عاقل، فإذا انتفىٰ الإحساس عنه يصير غير عاقل.

وقد سبق أن أوضحنا لك الفرق بين الإحساس وبين مطلق الإدراك.

ومعلوم أن هذا التفسير للمعقول تفسير غير صحيح، فقد سبق أن قلنا لك إن الحواس هي شرط للتعقل وليست شطراً له، والفرق عظيم بين الأمرين، فالمشروط يبقىٰ بعد زوال الشرط، وأما الكل فإنه يزول إذا زال شطره. والمشروط أمر آخر غير الشرط، فالشرط غير داخل في ماهية المشروط. وأما الجزء فهو من جنس الكل وداخل في ماهيته. والشرط يسبق المشروط وأما الجزء فإنه يصاحب الكل ولا يسبقه. والشرط سبب في تأثير المشروط لا في وجوده بخلاف الجزء.

ولذلك قلنا لك إن رتبة العقل عند ابن تيمية هي عين رتبة المحسوسات وليس له رتبة أعلىٰ من المحسوسات كما عليه سائر العقلاء. فهذا هو شرح هذه "القاعدة الجلية الجامعة" علىٰ حد تعبير ابن تيمية.

ثم ذكر ابن تيمية كلاماً مهماً حول المناظرة التي جرت بين السمنية والجهم ابن صفوان، وهذا ما سنجعله محور النص التالي، لأنه يكمل ما كنا فيه.

النص الخامس: كل ما لا يمكن الإحساس به فهو معدوم.

في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ٣١٨] (٢/ ٣٢٧) وما وراء ذلك، يعلق ابن تيمية علىٰ المناظرة التي جرت بين الجهم بن صفوان وبين فرقة السمنية، وها نحن نورده إليك بكلامه مع تعليقنا عليه، قال ابن تيمية:

"ومَنْ حكىٰ من أهل الكلام أن من الأمم أمة لا تقر بشيء من المعقولات وإنما تحس بما أحسته، ويذكرون ذلك عن البراهمة السمنية فلا ريب أن هذا النقل وقع فيه غلط من هؤلاء، وتغليط من أولئك". اهـ.

يقصد أن المتكلمين غلطوا لما نسبوا القول بعدم الأخذ بشيء من المعقولات إلىٰ السمنية، وهذا الغلط وقع بناء علىٰ مغالطة فعلها السمنية نفسهم. وسوف يتضح لك وجه هذا الكلام لاحقاً.

ولكن الآن؛ لابد أن نوضح لك أن ابن تيمية شرع في هذا المبحث، لأنه ادعىٰ سابقاً أن المقصود بالمعقول إنما هو قياس الغائب علىٰ الشاهد، ولذلك فقد قال أنه لا يوجد أحد من الناس نفي المعقولات. ولما كان المؤلفون في الملل والنحل قد نقلوا عن السمنية القول بذلك، فإن ابن تيمية أراد أن يوضح السبب في هذا النقل. وتنبه أنت إلىٰ مرادنا نحن من إيراد مثل هذا النص هنا، فهو يثبت بوجه صريح أن ابن تيمية لا يفهم من المعقولات إلا قياس الغائب علىٰ الشاهد، خصوصاً أنه قد صرح بذلك في الفقرة التي سبقت هذا الكلام فنبه أن كثيراً من

الأنواع والأجناس لم نَرَ نحن جميع أفرادها، ولكنا رأينا بعض أفرادها وأحسسنا بها بالحواس، وأما ما لم نحس به من ذلك فعلمناه عن طريق قياس الغائب علىٰ الشاهد.

وهاك بعض كلامه في ذلك: "... وكالتمر البرني والمعقلي ونحو ذلك، لا ريب أن الإنسان لم يحس جميع أعيانه وأفراده، وإنما يعلم غائبها بالقياس علىٰ شاهدها، فهذا أصل متفق عليه بين العقلاء"اهـ.

فهو يقول الآن بأمرين:

الأول: إن العقل والتعقل معناه قياس الغائب علىٰ الشاهد كما سبق.

الثاني: إنه لم ينف واحد من الناس حجية المعقولات.

ولما كانت هاتان المقدمتان تخالفان ما تقرر عند العقلاء أنفسهم، فالأولىٰ بينا لك كيف تخالف ما ذكره هؤلاء، وأما الثانية وهي ادعاء الإجماع علىٰ الأخذ بالمعقول، فإنه يخالف ما نقله الناس عن السمنية كما ذكرناه لك. وبهذا الكلام يتبين لك الأساس الذي يبني عليه ابن تيمية كلامه.

فتعال الآن نقرأ ما ذكره عن السمنية، فقد قال [١/ ٣١٨] (٢/ ٣٢٨): "وقد ذكر الإمام أحمد رحمه الله أصل هذا النقل لما ذكر مبدأ حدوث الجهمية في هذه الملة فقال: وكان مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله أنه كان من أهل خراسان من الترمذ، وكان صاحب خصومات وكلام، وكان أكثر كلامه في الله تعالىٰ. فلقي ناساً من المشركين يقال لهم "السمنية"، فعرفوا الجهم، فقالوا له: نكلمك فإن ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك. فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا: ألست تزعم أنه لك إلهـاً. قال الجهم نعم: فقالوا له هل رأيت إلهك؟ قال: لا. قالوا: فهل سمعت كلامه؟ قال: لا . قالوا: فشممت له

رائحة؟ قال لا. قالوا: فوجدت له حساً؟ قال: لا . قالوا: فوجدت له مجساً؟ قال. لا. قالوا فما يدريك أنه إله.

فتحير الجهم، فلم يدر من يعبد أربعين يوماً، ثم إنه استدرك حجة مثل حجة الزنادقة من النصارىٰ، وذلك أن زنادقة النصارىٰ يزعمون أن الروح التي في عيسىٰ صلىٰ الله علىٰ نبينا وعليه، هي من روح الله تعالىٰ ومن ذات الله تعالىٰ، فإذا أراد أن يحدث أمراً، دخل في بعض خلقه فتكلم علىٰ لسان خلقه، فيأمر بما شاء، وينهي عما شاء، وهو روح غائب عن الأبصار.

فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة فقال للسمني: ألست تزعم أن فيك روحاً؟ قال: نعم. قال: فهل رأيت روحك؟ قال: لا. قال: سمعت كلامه؟ قال: لا. قال: فوجدت له حسا أو مجسا؟ قال: لا. قال: فكذلك الله لا يرىٰ له وجه ولا يسمع له صوت ولا تشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار. ولا يكون في مكان دون مكان.

ووجد ثلاث آيات في القرآن من المتشابه قوله (ليس كمثله شيء). (وهو الله في السموات والأرض)، و (لا تدركه الأبصار). فبنىٰ أصل كلامه كله علىٰ هؤلاء الآيات ... الخ"اهـ.

بهذا السياق أورد ابن تيمة هذه الحادثة عن كتاب للإمام أحمد، ولاحظ أن الفقرة الأولىٰ منها تبين مجريات القسم الأول من المناظرة. وهذا القسم يدل بوضوح علىٰ أن السمنية يدعون أن مالا يحس به فليس موجوداً. هذه هي حقيقة دعواهم. سواءً أكانوا يعتقدون بذلك أم بغيره. **ومعلوم أن هذه الدعوىٰ يمكن نقضها بإحدىٰ طريقتين الأولىٰ: أن تثبت أن الله يُحَسُّ به، ولكن هذا لا يمكن إثباته لهم كما تعلم بالإضافة إلىٰ بطلانه في ذاته. والطريقة الثانية أن لا تسلم بأن كل ما لا تحس به فهو غير موجود، ويتأتىٰ هذا بأن نورد لهم أمراً يسلمون بوجوده ومع ذلك**

فهو غير محسوس به. وهذا هو الطريق الذي اتبعه الجهم كما تراه في الفقرة الثالثة. وأما ابن تيمية فسوف ترىٰ بأنه يتبع في جوابهم الطريقة الأولىٰ.

ولاحظ أن الفقرة الثانية التي يرجع المتكلم فيها مذهب الجهم إلىٰ مذهب الزنادقة من النصارىٰ، تعبر عن رأي القائل ولا تعبر عن رأي الجهم نفسه. بل إن نفس هذه الحكاية تدل علىٰ أن الجهم اعتمد في مذهبه علىٰ آيات من القرآن كما هو واضح من الفقرة الرابعة.

هذا الكلام تحليل سريع مختصر أردنا أن نقدمه إليك قبل إيراد تعليق ابن تيمية، فقد قال مباشرة بعدما مضىٰ [١/ ٣١٩] (٢/ ٣٣١): "فقد ذكر بأن السمنية طالبوه بأن يكون إلهه معروفًا ببعض حواسه الخمس وأن ما لا يعرفه هو بشيء من حواسه الخمس فإنه لا يعلمه. وهذا يقتضي أن مالا يحسه الإنسان بشيء من حواسه الخمس فإنه لا يعرفه، وهذا تغليط منهم، وظن أنهم يقولون إن مذهبهم أن الإنسان لا يعرف شيئًا إلا ما يحسه ببعض حواسه الخمس"اهـ.

ابن تيمية يريد من هذه الفقرة أن يقول: إن مذهب السمنية لا يتضمن نفي كل مالا يحسه كل إنسان ولو بإحدىٰ الحواس الظاهرة، بل مذهبهم أَعَمُّ من ذلك كما سترىٰ. وبالتالي فهم – عند ابن تيمية – عندما سألوا الجهم هذه الأسئلة غالطوه مغالطة لأنهم لا يقولون بمقتضىٰ هذه الأسئلة.

ثم قال ابن تيمية: "**ثم إن الجهم أجابهم بدعوىٰ وجود موجود لا يمكن إحساسه أيضًا، فقطعهم مع غلطه في المناظرة. ومغالطتهم أيضًا**" .اهـ.

أما مغالطة السمنية فقد وضحناها لك كما يزعمه ابن تيمية. **وأما غلط الجهم فهو في ادعائه أن الله لا تحسه الحواس الخمس، فهذا غلط عند ابن تيمية، بل الله يمكن الإحساس به بالحواس.** وهذا يؤيد ما نسبناه نحن إليه سابقًا. ويستبعد ابن تيمية نسبة المذهب السابق للسمنية ثم يقول في [١/ ٣٢٠] (٢/ ٣٣٢): "بل الذي يقال: إن القوم كانوا يقولون: لا يكون شيء موجوداً إلا أن يمكن إحساسه، فلا

يصدق الإنسان بوجود مالا يمكن معرفته بشيء من الحواس. لا يقولون: الإنسان المعين لا يعلم إلا ما أحسه هو بل ينكر ما أخبره جميع الناس من الأمور التي تماثل ما أحسه، وينكر أيضـًا وجود نظير ما أحسه، أو لا يمكنه الاعتراف بذلك، فإن هذا لا يتصور أن تقوله طائفة معينة"اهـ.

فحاصل القول: إن ابن تيمية ينفي أن يكون السمنية ينفون مالا يحسه الإنسان بإحدىٰ حواسه بالفعل. ويقول أن مذهبهم: نفي كل شيء ادعىٰ وجوده ولا يمكن الإحساس به، بل كل موجود فيمكن الإحساس به، وما لا يمكن فيه ذلك فهو لا يمكن أن يكون موجوداً. فهذا هو المذهب الذي يرتضيه ابن تيمية للسمنية. وسترىٰ أن هذا هو عين المذهب الذي يقول به هو أيضـًا، بل وينسبه كعادته إلىٰ أهل السنة.

ولما ذكرناه لك قال ابن تيمية في كلامه علىٰ هذا الموضع وذلك في [١/ ٣٢٤] (٢/ ٣٤١): "**فهكذا ما ذكروه عن السمنية، إنما كان أصل قولهم أن الموجود لا بُدَّ أن يكون محسوسـًا بإحدىٰ الحواس، لا أنه لا بُدَّ لمن أقرَّ به أن يحس به**"اهـ.

لاحظ الفرق الدقيق بين هذين المذهبين، فالمذهب الذي ينسبه ابن تيمية إلىٰ السمنية ويرىٰ أنه هو مذهبهم هو عين مذهب التجريبيين والوضعيين. وأما المذهب الثاني وهو الذي ينفيه ابن تيمية عن السمنية فهو مذهب الحسيين.

ثم بعد أن قرر ابن تيمية مذهب السمنية ونقحه كما ترىٰ، قال مباشرة [١/ ٣٢٥]: "وهذا الأصل الذي قالوه عليه أهل الإثبات. فإن أهل السنة والجماعة المقرين بأن الله تعالىٰ يرىٰ متفقون علىٰ أن ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس فإنما يكون معدوما لا موجودا"اهـ.

إذن، فهذا المذهب الذي ينسبه ابن تيمية إلىٰ السمنية، هو عينه ينسبه إلىٰ أهل السنة والجماعة. وهذا الزعم واضح البطلان. ولاحظ أن مصطلح أهل الإثبات عند ابن تيمية مساوٍ لمصطلح أهل السنة والجماعة. وكلاهما يريد به ابن تيمية

طائفة المجسمة علىٰ التحقيق. أما أهل الحق فلا يقولون بما نسبه ابن تيمية إليهم، **فهم لا يحصرون الأحكام بالحواس ولا بإمكان الإحساس بالشيء.**

ولاحظ بعد ذلك أنه يجعل الرؤية إحساساً بالله، ويجعل السمع لكلام الله إحساساً بالله. ونحن قد وضحنا لك أن الإحساس لا يكون إلا بمماسة. والذي يماس العين في الحقيقة ليس هو الله، بل هو الشعاع، والذي يمس الأذن إنما هو الصوت، وهذا ليس هو عين الله. إذن، فابن تيمية لا ينبغي له حتىٰ علىٰ مذهبه أن يقول إننا نحس بالله نفسه، بل له أن يقول إننا ندرك كلام الله بسبب إحساسنا بالصوت، وكذلك الرؤية.

وأما الإحساس بعين ذات الله، فأنىٰ له إثباته. وكل كلام يقول به في هذا الشأن فإنما هو سفسطة.

إذن فالحاصل عند ابن تيمية أنه يقول: **إن مالا يمكن الإحساس به بإحدىٰ الحواس الخمس فهو غير موجود.** وما دام الله موجوداً، فيمكن الإحساس به ببعض هذه الحواس علىٰ الأقل. وأما بيان الحواس التي نحس بها بالله تعالىٰ – علىٰ زعمه – والحواس التي لا تتعلق به تعالىٰ. فسيأتي بيانه مفصلاً لاحقاً .

النص السادس: ما لا يمكن الإحساس به لا يُقَرُّ به.

وتكلم ابن تيمية في كتاب التسعينية عن مناظرة الجهم مع السمنية ولخصها في ص ٤٢-٤٣ بقوله: "فهذا الذي ذكره الإمام أحمد من مبدأ حال جهم إمام هؤلاء المتكلمين النفاة يبين ما ذكرته، فإنه لما ناظر مَنْ ناظره من المشركين السمنية من الهند، وجحدوا الإله لكون الجهم لم يدركه بشيء من حواسه، لا ببصره ولا بسمعه ولا بشمه ولا بذوقه ولا بحسه. **كان مضمون هذا الكلام أن كل ما لا يحسه الإنسان بحواسه الخمس فإنه ينكره ولا يقرُّ به**، فأجابهم الجهم أنه قد يكون في الموجود مالا يمكن إحساسه بشيء من هذه الحواس، وهي الروح التي في العبد،

وزعم أنها لا تختص بشيء من الأمكنة، وهذا الذي قاله هو قول الصابئة الفلاسفة المشائين". اهـ.

فهذا هو تلخيص المناظرة، أحببنا أن نذكره لك مرة أخرىٰ لتتأكد أن ابن تيمية يتكلم عن نفس الموضوع. إلا أنه أرجع قول الجهم هنا إلىٰ قول الفلاسفة المشائين، وأنت تذكر أنه أرجعه في النص السابق إلىٰ زنادقة النصارىٰ؟!.

وعلق ابن تيمية علىٰ هذه المناظرة، ثم قال في ص ٤٥: "وإذا كان كذلك، فأولئك المتكلمون من المشركين والسمنية الذين ناظروا الجهم قد غالطوا الجهم ولبسوا عليه في الجدال حيث أوهموه أن مالا يحسه الإنسان بنفسه لا يقرُّ به، وكان الأصل أن مالا يتصور الإحساس به لا يقر به، فكان حقه أن يستفسرهم عن قولهم مالا يحسه الإنسان لا يُقَرُّ بهِ، هل المراد به هذا أو هذا، فإن أراد أولئك المعنىٰ الأول، أمكن بيان فساد قولهم بوجوه كثيرة، وكان أهل بلدتهم وجميع بني آدم يرد عليهم ذلك، وإن أرادوا المعنىٰ الثاني **وهو أن مالا يمكن الإحساس به لا يقرّ به، فهذا لا يضر تسليمه لهم، بل يسلم لهم**" .اهـ.

إذن فهو يصرح مرة أخرىٰ بهذا القانون ثم يقول: "يقال لهم: فإن الله تعالىٰ يمكن رؤيته وسمع كلامه... الخ". اهـ. وقد سبق أن أوردنا معاني كلامه في غير هذا المقام وسترد مفصلة في ما يأتي: والحاصل أن ابن تيمية يعتبر السمع والبصر أي رؤية الله وسماع كلامه إحساساً به، وهذا يدلك علىٰ أنه يريد بالإحساس معنىٰ المماسة والانفعال والتأثر المباشر. وبهذا يثبت ما نسبناه نحن إليه بصريح كلامه.

النص السابع: الله يحس به ويلمس، وعند بعض أهل الإثبات يحس به بسائر الحواس، ومالا يمكن إحساسه فهو معدوم.

هذا النص هو تكملة للنص السابق، ولكنا أحببنا أن نذكره هنا منفصلاً، وذلك لما فيه من بعض تفصيل في هذه المسألة، وهو يعتبر مقدمة وتمهيداً للنص المفصل

الذي سنورده بعد ذلك[1]، وكذلك فإننا أحببنا إيراده هنا لأنه يظهر بكل وضوح أن من عادة ابن تيمية أن يجمل كلامه في موضع ويفصله في موضع آخر، وقد يبدو لبعض الجاهلين أن هذا تعارضاً أو نسخاً، والحقيقة أنه عبارة عن تفصيل وإجمال، وهذا ليس فيه تناقض ولا تراجع ولا تغيير لأقواله بل هو بيان لها كما ستراه بعينك هنا. قال في التسعينية ص ٤٥ وهي المجلد الخامس من مجموعة الفتاوىٰ الكبرىٰ التي قدم لها حسنين محمد مخلوف.

" يقال لهم: فإن الله تعالىٰ يمكن رؤيته وسمع كلامه، بل قد سمع بعض البشر كلامه وهو موسىٰ[2] عليه السلام، وسوف يراه عباده في الآخرة. وليس من شرط كون الشيء موجوداً أن يحس به كل أحد في كل وقت، أو أن يمكن إحساس كل أحد به في كل وقت، فإن أكثر الموجودات علىٰ خلاف ذلك، بل متىٰ كان الإحساس به ممكناً ولو لبعض الناس في بعض الأوقات. صح القول بأنه يمكن الإحساس به، وقد قال تعالىٰ: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾"اهـ.

إذن فابن تيمية يعتقد أن سماع كلام الله هو إحساس به، وهو عين ما نسبناه إليه من القول بالمماسة وكما ستراه، أي إننا نمس الله، وإن الله يمسنا، وأما استدلاله بالآية فلا وجه له؛ لأنها تدل علىٰ مطلق التكليم ولا تدل علىٰ التكليم الذي هو بمماسة وإحساس، فتأمل.

ثم لاحظ أن طريقة ابن تيمية في الاستدلال علىٰ إمكان الشيء غريبة شاذة، فهو يقول إن الشيء إذا أمكن لبعض الناس في بعض الأوقات، صح القول بأنه ممكن،

---

(١) أعني النص الثامن .

(٢) لتعلم بالضبط كيف يفهم ابن تيمية حقيقة كلام الله، يرجىٰ مراجعة الفصل الخاص بمسألة الكلام، أو الرجوع إلىٰ المختصر لعقيدته الذي ختمنا به هذا الكتاب.

فهذا استدلال على الإمكان باشتراط وقوعه، وليس كذلك يستدل على الإمكان وهذا موضح في كتب علم الكلام.

ثم قال: "**وهذا هو الأصل الذي ضلَّ به جهم وشيعته، حيث زعموا أن الله لا يمكن أن يرى ولا يحس به شيء من الحواس، كما أجاب إمامهم الأول السمنية بإمكان وجود موجود لا يمكن إحساسه**"اهـ.

هذا بداية الشروع في تفصيل هذه المسألة وهي مسألة تعلق الحواس بالله تعالى، أي إن الله تعالى هل يُحَسُّ به بجميع الحواس أو ببعض الحواس، وإذا كان الثاني فما السبب في عدم تعلق بعض الحواس به جل شأنه. هذه المسألة يتكلم ابن تيمية عليها هنا باختصار وفي محل آخر بتفصيل كما سنورده لك لاحقاً.

قال: "**ولهذا كان أهل الإثبات قاطبة متكلموهم وغير متكلميهم، على نقض هذا الأصل الذي بناه الجهمية**"اهـ.

يقصد بأهل الإثبات المجسمة. كما سترى، ثم قال: "وأثبتوا ما جاء به الكتاب والسنة من أن الله يُرَىٰ ويُسْمَعُ كلامه وغير ذلك"اهـ.

يريد بذلك، أنهم اثبتوا الإحساس بالله تعالى عن طريق العين والأذن، وتنبه بأن ذلك ليس هو الذي ورد به الكتاب والسنة، فالذي ورد إنما هو نسبة الرؤية والسماع لكلام الله تعالى، وأما الإحساس به عن هذا الطريق فلم يرد. وقد بينا لك الفرق بين الرؤية والسماع، وبين الإحساس، فالإحساس يقتضي المماسة، وأما مطلق الرؤية فلا تقتضي ذلك.

وأما قول ابن تيمية "وغير ذلك"، فهو يريد به أنهم أثبتوا المماسة لله تعالى، أي إننا نمس الله تعالى وهو يمسنا، ولا يبعد أنه يريد تعميم ذلك على جميع الحواس. ثم قال: "وأثبتوا أيضاً بالمقاييس العقلية أن الرؤية يجوز تعلقها بكل موجود، فيصح إحساس كل موجود"اهـ.

لاحظ كيف يستعمل ابن تيمية معنىٰ الرؤية بنفس معنىٰ الإحساس، فإذا ثبت عنده أن كل موجود يرىٰ، فيلزم أن كل موجود يحس به. وهذا التلازم باطل كما نبهناك. ثم قال: "فما لا يمكن إحساسه يكون معدوماً". اهـ.

هذه هي القاعدة التي يدور حولها ابن تيمية كما ترىٰ. وهو يعتمد في تعميمها علىٰ كل الحواس علىٰ الفهم الغالط للرؤية، وعلىٰ قياس الغائب علىٰ الشاهد.

ثم قال: "**ومنهم مَنْ طَرَدَ ذلك في اللمس**".اهـ.

من أهل الإثبات -إي المجسمة- من قال إن الله يُلمس ويلمس، أي إن الله يلمسنا، ونحن نلمسه !! فاستمع واستمتع !؟ وهذا القول هو الذي يقول به ابن تيمية كما سوف يظهر لك من خلال مباحث هذا الكتاب. ثم قال: "ومنهم مَنْ طرده في سائر الحواس، كما فعله طائفة من متكلمة الصفاتية الأشعرية وغيرهم".اهـ.

يريد أن يقول: أن بعض الناس كما قال بأن الله يحس به بالسمع والبصر واللمس، قال أيضاً بأنه يشم ويتذوق، وهذا هو معنىٰ قوله "ومنهم من طرده في سائر الحواس"، وقد نسب ابن تيمية هذا القول إلىٰ طائفتين، سمّىٰ الأولىٰ منهما بأنهم طائفة من الأشعرية، وأطلق علىٰ الثانية اسم "وغيرهم".

أما نسبته هذا القول إلىٰ طائفة من الأشعرية فهي كذب عليهم. خصوصاً إذا تنبهت إلىٰ أن محل الكلام هو في تعلق هذه الحواس بالموجود، وكلمة الموجود تشمل الخالق والمخلوق، والمتبادر إلىٰ الذهن في مثل هذا المقام الذي نحن فيه إنما هو الخالق، لأنه محل النزاع بين السمنية والجهمية، وبين المجسمة وغيرهم. فابن تيمية لا يجوز أن ينسب هذا القول بهذه الصورة مطلقاً إلىٰ الأشاعرة. لأن من تكلم منهم بذلك، إنما قال، يجوز إدراك المشمومات والمذوقات وغير ذلك، وإدراك الشيء لا يستلزم الإحساس به، فلذلك قالوا يجوز رؤية الله تعالىٰ، وأطبقوا كلهم علىٰ استحالة الإحساس به بالحواس الظاهرة، ونصوا جميعهم بلا خلاف

علىٰ أن الله لا يَلْمس ولا يُلْمَس لاستلزام ذلك المحدودية والجسمية كما ستراه في محله. وابن تيمية نسب إليهم هنا القول بان الحواس تتعلق بالموجودات وهذا باطل كما رأيت.

هذا تعليق مختصر علىٰ نسبته ذلك إلىٰ الأشاعرة، وسترىٰ أطراف هذه المسألة في أكثر من موضع في هذا الكتاب. وأما نسبته هذا القول إلىٰ "غيرهم"، فإنه يقصد بغيرهم طائفة من الكرامية، وسائر المجسمة مثل أنصار هشام بن الحكم وغيرهم ممن وضحنا لك أطرافاً من أقوالهم في ذات الله في أثناء هذا الكتاب. وسيأتي الكلام عليهم بتفصيل أكثر في النص التالي، ولكن، لا يجوز أن يدرج ابن تيمية هؤلاء المجسمة مع الأشاعرة في نسق واحد لاختلاف مذهبهم. فهؤلاء يصرحون بأن الله يحس إحساساً حقيقياً بالشم والذوق واللمس وغير ذلك. بخلاف الأشاعرة كما وضحناه لك.

ثم قال ابن تيمية بعد كلام له في ص ٤٦: "ومعلوم أن الخلق كلهم ولدوا علىٰ الفطرة، ومن المعلوم بالفطرة أن **مالا يمكن إحساسه لا باطناً ولا ظاهراً لا وجودَ له**"اهـ.

هذه هي القاعدة التي أحببنا أن نختم لك كلامنا بها، لنبين لك أن ابن تيمية قائل بها وأنها أصل عظيم من أصوله. وأما قوله أن الناس كلهم ولدوا علىٰ الفطرة، ومعنىٰ الفطرة عنده، فسيأتي الكلام علىٰ ذلك في نص خاص في هذا الفصل بتوفيق الله تعالىٰ، ليتبين لك فراغ كلامه من المعاني الحقيقية وإنما هي هواء.

النص الثامن: الله يَلمس ويُلْمَسَ، ويتذوق ويشم عند البعض.

هذا النص من النصوص الخطيرة والعجيبة، وهو عبارة عن جواب علىٰ سؤال فهو إفتاء، ولا أشك في أن السائل كان خاصاً حتىٰ يجيبه بمثل هذه المعاني التي سوف تراها. وهذا النص موجود في رسالة "تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال" المطبوعة ضمن مجموعة الرسائل والمسائل باهتمام محمد

رشيد رضا [مجلد٢/ ٢٣٧] قال: "وأما قول القائل: إنه لو قيل لهم أيما أكمل؟ ذات توصف بسائر أنواع الإدراكات من الذوق والشم واللمس أم ذات لا توصف بها؟ لقالوا الأول أكمل، ولم يصفوه بها"اهـ.

هذا هو السؤال، وحاصله أن الإنسان يشاهد الموجودات التي تتصف بالحواس الخمس أكمل من الموجودات التي لا تتصف بذلك، فالحيوان أكمل من الموجودات التي لا تتصف بذلك، فالحيوان أكمل من النبات والنبات أكمل من الجماد وهكذا. إذن الاتصاف بهذه الحواس كمال. ثم يستنكر هذا السائل من بعض الناس لِمَ لَمْ يصفوا الله تعالىٰ بهذه الحواس مع أنّ هذا كمال. وهذا هو مراده بقوله "ولم يصفوه بها"، فأنت ترىٰ أن هذا السائل متشبع بأسلوب ابن تيمية بل يكاد يكون هو عين أسلوبه، والسؤال والاستغراب مبني علىٰ قاعدة قياس الغائب (الله) علىٰ الشاهد (المخلوق).

ومقتضىٰ ذلك: أن المخلوق الموصوف بالحواس كامل، فيجب أن يكون الله موصوفاً بالحواس الخمس، بناءً علىٰ قياس الغائب علىٰ الشاهد، ومن هنا فإنه استغرب ممن لم يقل بأن الله متصف بها. وهذا هو الدافع إلىٰ توجيهه السؤال إلىٰ ابن تيمية.

وأنت صرت تعلم الآن أن كل هذه القواعد والاستنتاجات باطلة، فإن قياس الغائب علىٰ الشاهد باطل، وكذلك الإدراكات تفترق عن الحواس فالإدراك متصور وبلا حاسة. والإدراك لا يشترك فيه المماسة بخلاف الحاسة. والحاسة في الحقيقة هي نفس الأذن والعين واللسان والأعصاب، فكلمة حاسة علىٰ وزن فاعله، والحس هو الحاصل عقيب انفعال الحاسة بالمحسوس، واللازم عقيب ذلك من إدراك الصورة وإدراك معنىٰ الألم مثلاً وإدراك معنىٰ الحرارة والبرودة هو الذي نسميه بالإدراك. فيوجد فرق بين الحس والإدراك كما ترىٰ، والحس يستلزم تكيف الحساس بكيفية المحسوس، فمثلا إذا أحسست بالحرارة فإن جسمك يتكيف

بكيفية الحرارة، وكذلك البرودة، وإذا سمعت صوتـًا فإن حسك وهو طبلة الأذن تتكيف بكيفية هذا الصوت، وهكذا البصر فإن العين تنفعل وتتكيف بكيفية الضوء الساقط عليها... وهكذا. وأما الإدراك فهو الحاصل عقيب هذه التكيفات.

فالخلط الحاصل في كلام ابن تيمية بين هذه المعاني، وكذلك حاصل في كلام أتباعه عظيم وخطير، وهو لا يفرق بين هذه الأمور، وذلك حتىٰ أثناء كلامه وذكره لمذهب من يفرق بينها، فإنه يورده ويورد مذهب من لا يفرق، ويسوقهما سياقة واحدة بلا تمييز وبلا بيان فرق بينهما. وهذا في غاية الغلط.

والآن دعنا نستمع إلىٰ جواب ابن تيمية علىٰ هذا السؤال العجيب فقد قال [٢/ ٢٣٧]: "**فنقول: مثبتة الصفات لهم في هذه الإدراكات ثلاثة أقوال معروفة**"اهـ.
قبل أن تعرف هذه الأقوال للمثبتة علىٰ رأي ابن تيمية، يجب أن تدقق زيادة تدقيق في السؤال، فالسؤال يقول: الذات التي تتصف بالإدراكات أكمل أم هي الذات التي لا تتصف بذلك، ومعنىٰ السؤال يحتمل أمرين:

الأول: إذا فرضنا ذاتـًا تتصف بأنها هي تذوق غيرها، وتشم غيرها وهكذا بقية الحواس، وذاتـًا لا تتصف بذلك أيهما أكمل.

والثاني: إذا فرضنا ذاتـًا يمكن أن يتذوقها غيرها ويشمها غيرها ويلمسها غيره، وذاتـًا لا تتصف بذلك، أيهما أكمل. فالسؤال كما ترىٰ يحتوي علىٰ شقين وطرفين. هذه هي المعاني التي تنطوي تحت السؤال.

والآن لننظر كيف يجيب ابن تيمية علىٰ ذلك فقد شرع في ذكر الأقوال الثلاثة:

"أحدها: إثبات هذه الإدراكات لله تعالىٰ، كما يوصف بالسمع والبصر وهذا قول القاضي أبي بكر وأبي المعالي وأظنه قول الأشعري نفسه، بل هو قول المعتزلة البصريين الذين يصفونه بالإدراكات، وهؤلاء وغيرهم يقولون تتعلق به

الإدراكات الخمسة أيضـاً كما تتعلق به الرؤية. وقد وافقهم علىٰ ذلك القاضي أبو يعلىٰ في المعتمد وغيره"اهـ.

ونحن بعد أن وضحنا حقيقة السؤال، يتبين لك أيها القاري هَوْلَ غلط ابن تيمية هنا علىٰ القاضي وأبي المعالي والأشعري، فإن هؤلاء نفوا كون الله حساساً، للسبب الذي وضحناه سابقاً، وأما الإدراك، بمعنىٰ كون الله مدركاً للمحسوسات كلها فذا أثبته بعضهم بمعنىٰ العلم أو علم خاص لا بمعنىٰ الحاسة، وفرق كبير بين هذا وذاك. ولا يجوز مطلقاً القول بأنهم وصفوه تعالىٰ بتلك الإدراكات التي سأل السائل عنها لأن السائل إنما سأل عن الإدراك الذي هو إحساس، لا عن الإدراك الذي هو من باب العلم مع نفي الإحساس ولذلك، فإن قول ابن تيمية بأن "هؤلاء" وغيرهم يقولون تتعلق به الإدراكات الخمسة أيضـاً" قول من أبطل الباطل، فمعنىٰ أن الإدراكات الخمسة تتعلق به أن الإنسان يمكن أن يشم رائحة لله، ويتذوق طعماً له ويلمسه الخ، وهذا باطل تماماً، فكيف ينسبه إلىٰ هؤلاء وغيرهم، خصوصاً أن هؤلاء قد صرحوا في كتبهم بنفي ذلك عن الله تعالىٰ. أرأيت لم قلنا لك إن هذا قريب من الكذب إن لم يكنه.

ولاحظ أن ابن تيمية أجاب علىٰ السؤال من طرفيه أي نسب لله تعالىٰ -علىٰ لسان من ذكرهم- الاتصاف بما سأله السائل عنه، ونسب للمخلوقات أنهم يدركون الله بهذه الإدراكات الخمسة أيضاً. ونسبته إلىٰ هؤلاء باطلة قطعاً، فهو لم يبين حقيقة مذهبهم كما وضحناها باختصار.

ثم قال ابن تيمية [٢/ ٢٣٨]: "والقول الثاني: قول من ينفي هذه الثلاثة كما ينفي ذلك كثير من المثبتة أيضـاً من الصفاتية وغيرهم، وهذا قول طوائف من الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد وكثير من أصحاب الأشعري وغيره"اهـ.

وهذا الكلام مجمل لأنه لم يبين اسماً لمن قال به، بل اكتفىٰ بالإجمال، ولذلك فنحن نقول إجمالاً، إن جماهير المسلمين ينفون هذه الثلاثة (ويقصد بالثلاثة

الذوق والشم واللمس) من الله وعليه، أي ينفون أن تتعلق هذه الثلاثة به جل شأنه من الطرفين لعدم اتصافه بها ولعدم إمكان اتصالها من المخلوق به.

وتفريق ابن تيمية بين القول الأول والثاني يبين مدىٰ التلاعب الكبير الذي يمارسه ابن تيمية في ذكر الأقوال ونسبتها إلىٰ أصاحبها.

ولاحظ أنه لِحَدِّ الآن، لم يتكلم علىٰ رأيّ أهل الإثبات وأهل الحديث[1]. خصوصاً وأنك تعرف أن هناك منزلة خاصة لهؤلاء عند ابن تيمية، لأنه يعتبرهم -وهم المجسمة- أهل السنة الخالصة. ولكن لا تحزن لذلك، فسوف يذكر لك خلاصة أقوالهم قريباً. فقد قال: "والقول الثالث: **إثبات إدراك اللمس دون إدراك الذوق، لأن الذوق إنما يكون بالمطعوم فلا يتصف به إلا من يأكل ولا يوصف به إلا ما يؤكل، والله سبحانه منزه عن الأكل، بخلاف اللمس فإنه بمنزلة الرؤية**".اهـ.

إذن فأصحاب هذا القول - ولاحظ أن ابن تيمية لم يسمهم حتىٰ الآن، وستعرفهم بعد قليل- يثبتون اللمس لله، وينفون الذوق. وهو قد وضح سبب قولهم بالأول دون الثاني، ومعنىٰ إثبات اللمس أنه يلمس غيره من المخلوقات، وغيره من المخلوقات يلمسونه.

وأما الذوق، فإن هؤلاء ينفون اتصافه بذلك، وسبب ذلك أن الله منزه عن الأكل، فلا يأكل غيره، ولا يأكله غيره، لأنه إذا أكل غيره فيستلزم ذلك أن يكون له جوف، وهذا باطل لأنه صمد، ومعنىٰ الصمد هو المملوء الذي لا جوف له[2]، إذن فالله لا يأكل غيره لذلك السبب، والجوف نقص، أي نقص في صمدية الله، لأن الصمدية هي عدم الجوف، وكل ما كان له جوف فصمديته ناقصة، وأما كون الله لا يؤكل أي كون الله لا يأكله غيره أي لا يذوقه غيره، فلأن ذلك يستلزم انقسام جزء منه، وهذا باطل لأن أجزاءه لا تنفصل عنه حتىٰ يأكلها غيره. هذا هو تعليل عدم اتصافه بالأكل

---

(١) علىٰ زعمه.

(٢) راجع المسألة الخاصة بتفسير قوله تعالىٰ "الله الصمد" في هذا الكتاب.

الشامل للآكِليَّة والمأكولية، فكل منهما يطلق عليه أنه أَكْلٌ وكل منها يستلزم النقص، أما الآكلية فقد بينا لك كيفية استلزامها النقصَ، أي إن ذاته ينقص منها جزء وهذا لا يجوز. هذا هو معنىٰ النقص الذي بسببه ينفي هؤلاء(١) الأكلَ عن الله تعالىٰ.

وأما اللمس، أي أن يلمس الله غيره، وأن يلمسه غيره من المخلوقات فلا يستلزم النقص، فلا ينفصل جزء من الذات إذا لامست غيرها ولا إذا لامسها غيرها، ولعدم استلزامها نقصاً، فهي جائزة علىٰ الله تعالىٰ من طرفيها، وهي بمنزلة الرؤية من هذا الوجه، فكل منهما إحساس يستلزم المماسة. فالرؤية تستلزمها بوسط وهو الشعاع، والملامسة تستلزمها بلا وسط، وكل منهما لا تستلزم النقص، أي انفصال جزء من الذات.

هذا هو شرح حقيقة مذهب هؤلاء. وقال ابن تيمية مبيناً مَنْ هم هؤلاء؟ في [٢/ ٢٣٨] بعدما مضىٰ مباشرة:

" وأكثر أهل الحديث يصفونه باللمس، وكذلك كثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، ولا يصفونه بالذوق".اهـ.

وقد عرفتَ أنت لِمَ يصفه هؤلاء باللمس ولا يصفونه بالذوق.

وأنا أستغرب لِمَ لَمْ يوضح ابن تيمية مذهب هؤلاء في الشم، فهل الله يشم غيره، وهل يشمه غيره، ولعل سبب توقفه هو عدم علمه أن الشيء لكي يُشَمَّ هل يستلزم ذلك انفصال شيء منه -ذرات وجزئيات- لتلامس حاسة الشامّ وهي الأنف وكذلك الذي يَشُمُّ غيره، هل يتوقف شمُه له علىٰ انفصال شيء من المشموم ليحل ويلامس بطانة أنفه، هذا هو الأصل الذي ينبغي أن يبني عليه ابن تيمية اتصاف الله بالشم. فإذا ثبت اشتراط الانفصال فلا يتصف بذلك، وإلا فهو كمال لا نقص فيه، فيثبت. فتأمل.

---

(١) وستعرف أن ابن تيمية يقول بمذهبهم.

ولاحظ أن ابن تيمية ينسب هذا المذهب إلىٰ أكثر أهل الحديث وغيرهم، وهذا يعني أنه مذهبه، لأنه عادة يختار مذهب أكثر أهل الحديث، وسيزداد ذلك وضوحاً بعد قليل.

واعلم أن نسبته لهذا المذهب إلىٰ كثير من أصحاب مالك والشافعي، باطلة لا دليل عليها بل الدليل قائم علىٰ خلافها. وأما أصحاب أحمد فمنهم مجسمة، كما هو مشهود، وأما غيرهم فيقصد بهم بقية فرق المجسمة.

ثم قال: "وذلك أن نفاة الصفات من المعتزلة قالوا للمثبتة: إذا قلتم إنه يُرَىٰ فقولوا إنه يتعلق به سائر أنواع الحس، وإذا قلتم إنه سميع بصير فصفوه بالإدراكات الخمسة".اهـ.

صار الآن الدافع الذي دفع المعتزلة إلىٰ سؤال المثبتة (أي المجسمة) بهذه الصورة، هو أن المعتزلة يعلمون أن المجسمة المثبتة يثبتون الإحساس بالله ولله، ولكن ربما كان هؤلاء المجسمة يخجلون من التصريح بجميع ذلك، فاقتصروا علىٰ قولهم بأنه يُرىٰ لما فيها من الإجمال، فقد تثبت الرؤية بلا حاسة ولا لواحق الحواس، فيرىٰ الله بلا جهة ولا حدَّ ولا توسط شعاع كما عليه أهل السنة الأشاعرة. فلما علم المعتزلة مذهب المجسمة كما أخبرناك، قالوا لهم: إذا أثبتم له الرؤية فلا فرق بين الرؤية وبين غيرها من باقي الحواس مثل اللمس والشم والذوق، فاثبتوا هذه أيضاً لزوماً علىٰ مذهبكم. هذا هو شرح السؤال ودافعه، وتعال الآن لتستمع إلىٰ جواب ابن تيمية الذي ينسبه إلىٰ أهل الإثبات، وأنت تعلم أن أهل الإثبات عنده هم مَن يسميهم أهل الحديث والسنة وهم في الحقيقة المجسمة علىٰ اختلاف طوائفهم.

"فقال أهل الإثبات قاطبة: نحن نصفه بأنه يُرىٰ وأنه يسمع كلامُه كما جاءت بذلك النصوص، وكذلك نصفه بأنه يَسْمَعُ ويَرَىٰ".اهـ.

إذن أهل الإثبات قاطبة أجمعوا علىٰ هذا الجواب، أن الله يُرىٰ ويَرىٰ، وأنه يُسْمَعُ كلامُه وأنه يَسْمَعُ كلام مخلوقاته. فهذا معنىٰ إثبات تلك الحواس من الجانبين أي من جانب الله ومن جانب المخلوقات.

ولكن تنبه إلىٰ أن مراد هؤلاء المجسمة المثبتة للتجسيم بالرؤية والسمع إنما هو رؤية بشعاع وبمقابلة ومواجهة وبحدود الله، وسمع لصوت وحرف ربهم اللذين يخرجان من ذاته إذا تكلم، فكلامه بصوتٍ وحرف[1] كما تعلم.

إذن، إلىٰ هذا الحدِّ، يكون ابن تيمية قد بين كلام أهل الإثبات (المجسمة) أصحابه في هاتين الحاستين وهما السمع والبصر، فأثبتهما لله من الجانبيين كما رأيت. والآن لنستمع إلىٰ جوابهم وجوابه في بقية الحواس، قال: **"وقال جمهور أهل الحديث والسنة: نصفه أيضًا بإدراك اللمس، لأن ذلك كمالٌ لا نقص فيه، وقد دلت عليها النصوص"**.اهـ.

إذن، فهو الآن يتكلم عن حاسة اللمس، فينسب إلىٰ جمهور أهل الحديث والسنة وهم الذين قلنا لك سابقًا الذين يريدهم ابن تيمية بقوله أهل الإثبات، والحقيقة أنهم نفس فرقة المجسمة لا أهل سنة ولا أهل حق، علىٰ كل حال. فهؤلاء لم يجمعوا علىٰ وصف الله باللمس، ولاحظ أن ابن تيمية قال بأنهم يصفونه بإدارك اللمس، فاستخدم المصدر من لمس يلمس لمسًا، واستعمال المصدر يعني هنا إرادة الجانبين، أي إن الله يلمس غيره، وغيره يلمسه، وهذا التفسير مطرد مع قوله فيما سبق عن الرؤية والسمع وإثباته لهما من الجانبين، ولأن هذا هو أصلاً موضع السؤال والسياق والسباق. وهو واضح.

وأما قوله بأن النصوص دلت علىٰ ذلك، فهذا باطل، فلم يرد حديث واحد يدل علىٰ ذلك إلا أن يكون موضوعًا أو قريبًا من الموضوع، فضلاً عن أن يكون هذا

---

(١) راجع مسألة الكلام عند ابن تيمية في هذا الكتاب.

النص آية من القرآن. وأنا أتعجب من أسلوب ابن تيمية من ناحية الإجمال والتفصيل، وما ذلك إلا مكر منه يقع علىٰ غفلة القراء. فإن المتبادر من النصوص هو نصوص الكتاب والسنة، الدالة بشكل قطعي غير محتمل إلا للمعنىٰ الذي يريده. وهذا المعنىٰ لم يرد فيها قطعـًا. وأما إذا أراد بالنصوص أيَّ كلام منقول عن الرسول ﷺ وإن كان موضوعـًا، فهذا لا حجة فيه، ولم يرد حديث صحيح ولا حسن يدل علىٰ ذلك. وأما إذا أراد بالنصوص نصوص أصحابه وأقوالهم من المجسمة، فهذا نسلمه له، ولكنه لا حجة فيه، فافهم هذا.

ونحن قد وضحنا لك ما هو مراد ابن تيمية بأن هذا لا نقص فيه، وأنه كمال. فراجعه.

وهو إلىٰ هذا الحد يكون قد عرض مذهبه، لأنه ينسبه إلىٰ جمهور أهل السنة، ولا يعقل أن ينسبه إليهم، ويقول أن النصوص قد دلت عليه، ثم يخالفه وينفيه، فيلزمه أن يخالف ما جاء به الكتاب والسنة. **إذن هذا المذهب هو مذهبه بلا ريب.**

فيكون قد انتهىٰ من بيان الجواب علىٰ السؤال المذكور بما يتعلق بالحواس الثلاثة وهي السمع والبصر واللمس.

وأما جوابه فيما يتعلق بالحاستين الباقيتين وهما الذوق والشم فقد قال: "بخلاف إدراك الذوق، فإنه مستلزم للأكل، وذلك مستلزم للنقص كما تقدم".ا.هـ.

إذن فجمهور أهل الحديث والسنة عنده، ينفون وصف الله بالذوق، فالله لا ذوق عنده -في مذهبهم- لأن الذوق مستلزم للأكل، ولاحظ كيف استعمل هنا المصدر مرة أخرىٰ ولم يستعمل الفعل، فقال: "الذوق مستلزم للأكل"، ولم يقل مثلاً أن الله لا يأكل ولا يؤكل، لأنه بنفي المصدر يكون قد نفىٰ أن يأكل وأن يؤكل معـًا، تمامـًا كما قلنا في اللمس، فإنه بإثبات المصدر أي مطلق اللمس يكون قد أثبت أنه

لا يلمس غيره وأن غيره يلمسه، وهذا إثبات للمس من الجانبين، ونفي للذوق من الجانبين، فالخلق لا يتذوقون الله، والله لا يتذوقهم.

وهو علل هذا الحكم أي نفي الذوق باستلزامه للأكل وهذا يستلزم النقص، أي إذا كان الله يتذوق غيره فذلك يستلزم أنه يأكل غيره، وهذا يستلزم أن يكون له جوف أي فراغ، وهو نقص في الذات. وأما انتفاء كون الله بتذوقهم له يستلزم أكلهم لشيء منه، وهذا يستلزم انفصال جزء منه، وهو نقص. فهذا هو بيان استلزام الذوق للنقص عند ابن تيمية.

وبهذا يكون قد وضح مذهب جمهور أهل السنة والحديث علىٰ زعمه، وهو عين مذهبه كما أخبرناك. وإلا، فإن لم يكن هذا هو مذهبه، فيلزم مخالفة ابن تيمية لجمهور أهل السنة والحديث، ومخالفة ما دلت عليه النصوص، وهذا نقص بلا ريب.

ثم قال ابن تيمية بعد ذلك مباشرة: "**وطائفة من نظار المثبتة وصفوه بالأوصاف الخمس من الجانبين**"اهـ. ما دام المذهب السابق هو مذهب الجمهور، فمن خالفهم لا بُدَّ أن يكون قليلاً، وهذا يناسب تعبيره عنهم بقوله "طائفة"، وتعبيره بذلك يدل علىٰ تضعيفه لقولهم بلا ريب. **وهؤلاء وصفوا الله بالأوصاف الخمس من الجانبين، أي أنه يَرىٰ ويُرىٰ، ويَسمع ويُسمع، ويَتذوق ويُتذوق، ويَلمس ويُلمس، ويَشم ويُشم. هذا هو مذهب هؤلاء الذين وصفهم ابن تيمية بأنهم من نُظَار المثبتة. فاقرأ واستمتع.**

ملاحظة:

لاحظ أن ابن تيمية لم يورد قول جمهور أهل السنة والحديث، وهو القول السابق، في حاسة الشم. فلم يتكلم عليها نفياً ولا إثباتاً. فلم يقل إن الله يشم غيره، ولم يقل إن المخلوقات يشمون الله، وكذلك في النفي. ولعل سبب ذلك هو توقفه في أن ذلك هل يستلزم النقص أم لا، أي هل يستلزم ذلك انفصال ذرات وأجزاء من

ذات الله لتحل وتماس أنوف المخلوقات فيشمونه أوْ لا. وكذلك العكس. وقد سبق أن ذكرنا ذلك، ولكنا نبهناك هنا عليه تأكيداً، **وأنت صرت تعلم الآن أنّ الأليق بمذهب ابن تيمية هو نفي الشم عن الله**. بل هذا هو الظاهر لأنه نسب إلىٰ الطائفة إثبات الأوصاف الخمس من الجانبين إلىٰ الله، ولم ينسب ذلك إلىٰ الجمهور مما يستلزم أنه ينفيها، إلا أن يقال إنه متوقف في هذه الحاسة، وعند ذلك يظهر وجه ترجيحنا لتفريع النفي علىٰ مذهبه فافهم.

وبهذا نكون قد أوضحنا حقيقة مذهب ابن تيمية وبينا العلل التي يستنبط منها الأحكام، أي نكون بذلك قد خرجنا مسائل مذهبه علىٰ أصوله. ونحمد الله تعالىٰ علىٰ ذلك.

ونكتفي بهذا القدر من هذا النص، مع أن خاتمته تحتوي علىٰ شنائع أخرىٰ عديدة، ولكن ما ذكرناه من ذلك كافٍ للعقلاء بتوفيق الله في تبين مذهبه.

النص التاسع: في معنى الفطرة.

قد يبدو البحث في معنىٰ الفطرة غريباً عند القارئ والناظر في هذا الكتاب لأول وهلة، ولكنه إذا عرف أن الفطرة عند ابن تيمية هي طريقة خاصة من طرق المعرفة، فإنه سيتيقن أن تناولنا لهذه المسألة هنا مناسب تماماً لموضوع هذا الباب الذي عقدناه لبحث نظرية المعرفة عند ابن تيمية، فإن بيان مفهوم ابن تيمية للفطرة مكمل لتعداد وسائل المعرفة عنده.

وأما الغاية التي لأجلها جعل ابنُ تيمية الفطرة سبباً من أسباب المعرفة فهي معارضة المتكلمين في وسائل معرفة الله، فإن المشهور عند المتكلمين أن طريق معرفة الله هو النظر العقلي، نعم لم ينفوا إمكان معرفته تعالىٰ بالبداهة أو بالضرورة ولكنهم حددوا ذلك في حق بعض الناس أو في بعض الظروف التي يتعرض لها الناس، وأما الطريق العامة لجميع الأحوال فهي النظر العقلي في العالم للتوصل إلىٰ وجود الله وصفاته العُلىٰ. فطريقتهم كما هو معلوم هي الوصول إلىٰ الخالق

عن طريق النظر في المخلوق. وهذه الطريقة التي يتبناها المتكلمون وجماهير العقلاء، تنفي التجسيم عن الله تعالىٰ وتنفي عنه جل شأنه التحديد وسائر الصفات الحادثة، وتقوم أساساً علىٰ تنزيه الله تعالىٰ عن مشابهة المخلوقات، أما ابن تيمية فلما كان مذهبه قائماً في الأساس علىٰ التجسيم والتشبيه وإثبات الصفات الحادثة في ذات الله تعالىٰ، فإنه رفض تماماً سائر الطرق العقلية التي ابتكرها الناس علىٰ وجود الله تعالىٰ، وحاول بعد ذلك الإتيان بطرق بديلة كوسائل لمعرفة الله جل شأنه، ومن أهم تلك الطرق التي ابتكرها هي ما سماه بالفطرة.

ومن هنا فإن ابن تيمية يضع الفطرة بالمفهوم الذي يقول به وكما سنوضحهُ لك أيها القارئ مقابل سائر الأدلة العقلية التي أتىٰ بها العقلاء.

ولذلك فقد رأينا لزاماً علينا توضيح ما يقصده ابن تيمية بمفهوم الفطرة، والإشارة إلىٰ بعض الأغلاط التي وقع فيها، وبهذا يكون بحثنا في وسائل المعرفة المعتبرة عنده قد اكتمل.

أثناء كلام ابن تيمية علىٰ حديث الرسول ﷺ: "كل مولود يولد علىٰ الفطرة، فأبواه يهودانه وينصِّرانه ويمجسانه" في كتاب درء التعارض [٤/ ٢٧٩ إلىٰ آخر الجزء] من طبعة دار الكتب العلمية.

قال ابن تيمية تعليقاً علىٰ هذا الحديث وبعض أقوال العلماء في هذا الموضوع [٤/ ٢٨٤] "قلت: الدلائل الدالة علىٰ أنه أراد: علىٰ فطرة الإسلام كثيرة..." .اهـ.

ثم قال: "وأيضاً فإنه لو لم يكن المراد بالفطرة الإسلام لما سألوا عقب ذلك "أرأيت مَنْ يموت من أطفال المشركين وهو صغير" لأنه لو لم يكن هناك ما يغير تلك الفطرة لما سألوه". اهـ.

إذن، فابن تيمية يرىٰ أن الفطرة هي الإسلام، ولكن الإسلام كما تعلم يتضمن أحكاماً ومفاهيم، عقائد وتشاريع، فهل تكون كل هذه الأمور والمعلومات مع

الإنسان منذ ولادته؟! من الواضح أن من يقول بهذا المعنىٰ فهو متهافت ومتناقض مع ضـــروريات الدين، ومخالف لبدائه العقول أيضـــًا، وابن تيمية يعرف ذلك تمامًا ولذلك فهو يلجأ إلىٰ تفسـير الفطرة بمعنىٰ آخر غير ما أشــرت إليه، فهو يقول في [٤/ ٢٨٩] من درء التعارض: "والحديث لم يقصـد بيان هذه الأحكام، وإنما قصد ما وُلِدَ عليه من الفطرة. وإذا قيل: إنه وُلد علىٰ فطرة الإسلام، أو خلق حنيفـًا ونحو ذلك، فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هـذا الدين ويريده، فإن الله تعالىٰ يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، **ولكن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام، لمعرفته ومحبته.**

فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له، وموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئًا بعد شيء، بحسب كمال الفطرة، إذا سَلِمَتْ عن المعارض.

وليس المراد مجرد قبول الفطرة لذلك أكثر من غيره، كما أن كل مولود يولد فإنه يولد علىٰ محبة ما يلائم بدنه من الأغذية والأشربة، فيشتهي اللبن الذي يناسبه. وهذا من قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾ وقوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾، فهو سـبحانه خلق الحيوان مهتديـًا إلىٰ طلب ما ينفعه ودفع ما يضره، ثم هذا الحب والبغض يحصل فيه شيئًا فشيئًا بحسب حاجته، ثم قد يعرض لكثير من الأبدان ما يُفسِـدُ ما ولد عليه من الطبيعة السـليمة والعادة الصحيحة"، اهـ.

كما رأيت أيها القارئ، فإن ابن تيمية يرىٰ أن الفطرة هي الإسلام بالمعنىٰ الذي ذكره، فيجعل الإسلام غريزة كغيرها من الغرائز، بل هو يقول بأن الفطرة نفسها تستلزم الإقرار بالخالق، والاستلزام معناه الإيجاب وقد صرح بمعنىٰ الإيجاب في أثناء كلامه السابق.

ومعنىٰ الإيجاب كما هو معلوم لدىٰ العلماء لا يجوز توقيفه علىٰ الإرادة، وإذا أطلق علىٰ ذلك فهو معنىٰ خاص يجب التنبيه عليه. وبناءً علىٰ ذلك فإننا نفهم من كلام ابن تيمية أنه يقول إن الإنسان بغض النظر عن إرادته ففطرته تستلزم الإيمان بالله وبصفاته ولا يتوقف معرفته لذلك علىٰ النظر المتوقف علىٰ الإرادة فالإنسان إذن بناءً علىٰ كلامه باطراد نموه يتحول إلىٰ "مسلم" بناءً علىٰ موجبات فطرته فقط، وإذا قلنا إن موجبات فطرته أن يحب الإيمان بالله، فيلزم علىٰ ذلك عنده أن يكون محبة الإيمان نفسه من مستلزمات الفطرة ولا يكون متوقفاً علىٰ الاختيار الإنساني بل هذه المحبة التي يمكن أن يفهمها البعض بمعنىٰ الإرادة هي عينها واجبة الحصول في الإنسان بناءً علىٰ كونها من موجبات فطرته.

ويلزم علىٰ ذلك أن لا يكون تحوله عن الإسلام إلىٰ الكفر مبنياً أيضاً علىٰ فطرته ولا علىٰ إرادته، أما امتناع كون ذلك مبنياً علىٰ فطرته فلما قرَّ من كونها مستلزمة للإيمان، وعليه فيستحيل أن تستلزم هي عينها الكفر لأنه ضد الإيمان. وأما امتناع كون ذلك مبنياً علىٰ إرادته فلأن الكفر ضد الإيمان والإيمان غير مترتب علىٰ الإرادة فكذلك الكفر، وأيضاً لأن إرادته للإيمان من مستلزمات فطرته، والفطرة إذا استلزمت إرادة الإيمان يستحيل أن تستلزم إرادة الكفر، إذن فالإنسان يصير كافراً لا لذاته بل لأمر خارج عن ذاته، فما هو الشيء الذي يحرف الإنسان عن الإيمان المفطور فيه إلىٰ الكفر عند ابن تيمية، لنستمع إليه وهو يبين ذلك في [٤/ ٣١٢].

قال: فَعُلِمَ أن المراد بالحديث أن الأبوين يلقنانه الكفر ويعلمانه إياه، وذكرﷺ الأبوين لأنهما الأصل العام الغالب في تربية الأطفال" اهـ.

إذن فإن الذي يلقن الإنسان الكفر هو الأبوان والمجتمع الذي يعيش فيه هذا الطفل، ولا يمكن أن تكون أصول الكفر منبثقة عن الإنسان نفسه لأن فطرته مستلزمة للإيمان.

ولكن قد يقال علىٰ ذلك: إذا كان كل واحد من الناس له أبوان، والأبوان لهما أبوان، والإنسان بنفسه يستلزم بفطرته الإيمان، وأبو الجميع سيدنا آدم وأمنا حواء، وهما يستحيل كونهما مصدر الكفر إذن من أين ظهر الكفر في جنس الناس، لا بُدَّ إذن من أن يوجد مصدر آخر للكفر الظاهر والانحراف البين عن تعاليم الدين، هذا سؤال سوف يجيب عنه ابن تيمية قريباً. ولكن دعونا الآن نقرأ بقية شرحه وتحليله للحديث النبوي، قال في [٤/ ٣١٢]:

"ومما يبين ذلك قوله في الحديث الآخر "كل مولود يولد علىٰ الفطرة حتىٰ يعرب عنه لسانه، فإما شاكراً أو كفوراً فجعله علىٰ الفطرة إلىٰ أن يعقل ويميز، فحينئذ يثبت له أحد الأمرين، ولو كان كافراً في الباطن بكفر الأبوين لكان ذلك من حين يولد، قبل أن يعرب عنه لسانه". اهـ.

يقصد بهذا الكلام أن الإنسان يولد علىٰ الفطرة التي هي الإسلام بالمعنىٰ الذي ذكرناه سابقًا، وكون الأبوين كافرين لا يستلزم الكفر الحقيقي للابن، بل هذا يصبح كافراً بعد أن يتعلم منهما الكفر ويثبت عليه حين يبلغ، فهذا يكون قد تغيرت فطرته بتأثير من الأبوين والمجتمع لأبنائه.

ولذلك قال ابن تيمية في نهاية فقرته السابقة" ولو كان كافراً ..." الخ، هذا هو قول ابن تيمية، يريد بذلك أن يستدل بالحديث علىٰ كون الفطرة هي الإسلام، ونسي ابن تيمية أن النبي ﷺ جعل الفطرة مرحلة سابقة للإعراب عن اللسان أي البلوغ، وجعل الشكر وهو الإيمان والإسلام من جهة والكفر من جهة أخرىٰ لاحقين للفطرة وتابعين للاختيار الإنساني، فكان عليه أن يقول: ولو كان مؤمنًا في الباطن بإيمان الأبوين، لكان ذلك من حين يولد قبل أن يعرب عنه لسانه"، فبعد الإعراب عن اللسان يصبح الإنسان إما كافراً وإما شكورا، يصبح إما كافراً وإما مسلمًا لا قبل ذلك، وقبل الإدراك والبلوغ يكون علىٰ هيئة الفطرة الإلهية، فالفطرة بنص الحديث مغايرة للإسلام وللكفر، والتغاير لا يستلزم أن يكون منافيًا بل

يمكن أن يكون مسايراً للأمر، فالبياض مغاير للحركة ولكنه غير منافٍ لها، فيوجد كثير من الأجسام البيضاء تتحرك.

فالحديث في الحقيقة ينص علىٰ خلاف مراد ابن تيمية، فابن تيمية يقول، الفطرة هي الإسلام، والحديث يجعل الإسلام تابعـًا للإرادة، كما يجعل الكفر تابعـًا للإرادة والاختيار وأما ابن تيمية فيجعل الفطرة مستلزمة للإسلام وموجبة له.

وعلىٰ كل حال فللرد علىٰ ابن تيمية موضع آخر.

إذن فالذي يغير، الفطرة الإنسانية عوامل منها الأبوان والمجتمع كما نص ابن تيمية ولكن مع وجود السؤال الذي أوردناه سابقـًا، وهو أن كل أب فله أبوان وكل واحد من هذين الأبوين له أبوان، فإما أن يتسلسل سبب تغير الفطرة إلىٰ ما لا نهاية، وإما أن يرجع إلىٰ أمر خارج عن الناس، أو إلىٰ الناس، فأما التسلسل فهو باطل، وأما الرجوع إلىٰ أمر من ذات البشر فيرفضه ابن تيمية كما مضىٰ بيانه، وهذا الأمر الذاتي إما أن يكون مترتبـًا علىٰ الإرادة أو لا يكون كذلك.

وأما الأمر الخارج فهو الذي يرضاه ابن تيمية، والأمر الخارج الذي يجعله ابن تيمية سببـًا للانحراف إلىٰ الكفر هو الشياطين ويستدل علىٰ ذلك بما يرويه النبي عليه الصلاة والسلام عن ربه: "إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين" في [٣١٣/٤].

فقال إن هذا الحديث: "صريح في أنهم خلقوا علىٰ الحنيفية وأن الشياطين اجتالتهم وحرمت عليهم الحلال وأمرتهم بالشرك، فلو كان الطفل يصير كافراً في نفس الأمر من حين يولد، لكونه يتبع أبويه في الدين قبل أن يعلمه أحد الكفر ويلقنه إياه، لم يكن الشياطين هم الذين غيَّروهم عن الحنيفية وأمروهم بالشرك، بل كانوا مشركين من حين ولدوا تبعـًا لآبائهم"اهـ.

فهذا نص من ابن تيمية علىٰ أن الشياطين هم سبب التغيير الحاصل في الفطرة، ولكن كلامه هذا إنما يصح إذا كانت الفطرة هي عين الإسلام، أما إن كانت مرحلة خاصة يمر فيها الواحد وهي قبل الإسلام وقبل الكفر أي قبل أن تصبح إرادته الواعية هي المحركة لأفعاله فإن كلامه لا يصح، ولكن التحقيق وجود تلك المرحلة وأنها هي الفطرة، وذلك كما بيناه في الحديث السابق وبناءً علىٰ ذلك ينهدم ما استنبطه ابن تيمية من أحكام.

وابن تيمية كما تراه يحاول بكل قواه أن يدلل علىٰ أن الفطرة هي الإسلام، وذلك ليتخذ كل ما يسميه بالفطرة دليلاً علىٰ ما يريد من عقائد التجسيم، فيقول مثلاً إن الإنسان بفطرته يعتقد بأن الله فوق الخلق، مريداً إثبات الجهة لله تعالىٰ عن ذلك، ويقول إن الإنسان يعرف بفطرته أن كل موجودين إما أن يكونا متداخلين أو يكون أحدهما خارجاً عن الآخر، فيثبت الحدَّ لله تعالىٰ، ويقول مثلاً إن الإنسان بفطرته يعرف أن كل ما هو قائم بذاته إما أن يكون مماساً لغيره أو منفصلاً عنه، ليثبت بعد ذلك أن الله تعالىٰ مماس للعرش وهكذا.

وهكذا فتصبح الفطرة في يده سلاحاً للتجسيم، وذلك لأنها حسب تعريف ابن تيمية لها مجملة بحسب ما يظهر للواحد من معارف وعلوم.

علىٰ كل حال، فلنصرف الآن النظر في نقد كلام ابن تيمية ولنرجع إلىٰ الاهتمام بإكمال شرحه وبيانه، فإن للنقد وبيان الباطل منه محلاً آخر.

وفي نفس مسألة الفطرة في درء التعارض [٤/ ٣١٨] ينقل ابن تيمية عن أبي عمر بن عبد البر قوله في معنىٰ الفطرة الواردة في الحديث.

"وإنما أراد أن كل مولود يولد علىٰ السلامة خلقة وطبعاً وبنية، ليس معها كفر ولا إيمان، ولا معرفة ولا إنكار، ثم يعتقد الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا"اهـ.

قال أبو عمر: "هذا القول أصح ما قيل في معنىٰ الفطرة التي يولد الولدان عليها"اهـ. وهذا القول في الحقيقة أقرب الأقوال إلىٰ الصواب كما قاله ابن عبد البر، ولكن ابن تيمية لا يرضىٰ به فيقول في [٤/ ٣١٩]:

"قلت: هذا القائل، إن أراد بهذا القول أنهم خلقوا خالين من المعرفة والإنكار من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحداً منهما، بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر، وليس هو لأحدهما أقبل منه للآخر، وهذا هو الذي يُشْعر به ظاهر الكلام، فهذا قول فاسد، لأنه حينئذ لا فرق بالنسبة إلىٰ الفطرة بين المعرفة والإنكار والتهويد والتنصير والإسلام، وإنما ذلك بحسب الأسباب، فكان ينبغي أن يقال: فأبواه يسلّمانه ويهودانه وينصّرانه ويمجسانه، فلما ذكر أن أبويه يكفرانه وذكر الملل الفاسدة دون الإسلام، علم أن حكمه في حصول ذلك بسبب منفصل غير حكم الكفر"اهـ.

إذن ابن عبد البرّ يرجع اختيار الإيمان أو الكفر إلىٰ إرادة الإنسان بعد بلوغه، مع عدم إنكار تأثير الوالدين والمجتمع في ذلك، ولكن رأس السبب المؤدي إلىٰ الكفر أو الإيمان إنما هو الإرادة والرضىٰ بذلك.

ويقول ابن عبد البر إن الإنسان إذا نظر إليه من حيث ما هو مخلوق وبغض النظر عن كونه مريداً، فلا يترجح بالنسبة إليه الإيمان علىٰ الكفر ولا العكس، فالدافع إلىٰ أحدهما ليس هو أمراً مفطوراً فيه، بل اختيار منه.

ولكن ابن تيمية يرفض ذلك، ويدعي أن الفطرة أي خلقة الإنسان الأصلية تقتضي بذاتها ترجيح الإيمان علىٰ الكفر، كما تقتضي محبة الأغذية اللذيذة والفاكهة علىٰ المآكل المنفرة، فأرجع الإيمان إلىٰ محض غزيرة مغروزة في ذات الإنسان منذ ظهوره علىٰ أرض البسيطة وهذه الغريزة ترجح الإيمان علىٰ الكفر.

وأما طريقة استدلاله علىٰ أن الفطرة هي عين الإسلام، بعدم ذكر الإسلام وذكر الملل الفاسدة، فهو منقوض بالحديث الذي رواه الإمام مسلم وغيره في الفطرة وفيه

يذكر الإسلام، يقول النبي عليه الصلاة والسلام في نهاية الحديث: "فإن كانا مسلمين فمسلم"، أي إن الولد إذا ولد فإنه يولد علىٰ الفطرة، فإن كان أبواه يهوديين فإنهما يعلمانه اليهودية، وهكذا، إن كانا مسلمين يعلمانه الإسلام، وفي هذا الحديث المقيَّد لإطلاق الرواية التي اعتمد عليها ابن تيمية دليل علىٰ أن الفطرة هي غير الإسلام، وأن حكم الإسلام من حيث التعلم والتعليم هو نفس حكم سائر المذاهب والملل.

ولا يفهم القارئ من قولنا بأن الفطرة هي غير الإسلام أنها تعارضه وتناقضه بل قد يتساير المتغايران وينتج الكمال باجتماعهما، وليس كل أمرين متغايرين فهما متعارضان متعاندان، كما أشرنا لك فيما سبق.

ولا بُدَّ أن نعيد علىٰ مسامعك أيها القاري السبب الذي لأجله يدعي ابن تيمية أنّ الفطرة مستلزمة لمعرفة الله تعالىٰ، فابن تيمية كما سترىٰ في أثناء مباحث هذا الكتاب يتبنىٰ عقائد المجسمة في ذات الله تعالىٰ، فيعتقد أنه مركب من أعضاء وأنه متحيز ومحدود من سائر الجهات وأنه تحل فيه الحوادث أي إن بعض صفاته حادثة، وأنه يتحرك ويمس المخلوقات...الخ. ومن المعلوم لدىٰ العقلاء أن سائر الفرق الإسلامية يستدلون علىٰ وجود الله تعالىٰ بالعقل، وكذلك سائر العقلاء، وعلماء التوحيد من هؤلاء قد ابتكروا أدلة عقلية للاستدلال علىٰ وجود الله تعالىٰ وعلىٰ صفاته العلية، فعلماء التوحيد ينفون سائر صفات التجسيم والتشبيه عن الله عز وجل بالأدلة العقلية المعلومة في كتب التوحيد والكلام. وابن تيمية لا يمكنه أن يوافق هؤلاء علىٰ القول بالأدلة التي اتبعوها في طريقهم لمعرفة الله عز وجل، لأن هذه الأدلة تؤدي به إلىٰ نفي التشبيه والتجسيم، فالحكم يتبع الدليل . ولذلك فقد حاول بكل ما يستطيع من جهد وقوة أن ينقض سائر الأدلة التي أتىٰ بها المتكلمون علىٰ وجود الله وصفاته وعلىٰ نفي التشبيه عنه جل شأنه. ولذلك تراه في سائر كتبه وخاصة في كتاب درء التعارض قد وجَه همه إلىٰ نقض سائر أدلة القوم

الدالة علىٰ التنزيه ونفي التجسيم، وكان في الأحوال الصعبة يضطر إلىٰ القول بأن دليلهم لا يعارض التجسيم أي لا ينفيه، هذا إذا لم يستطع الالتفاف علىٰ هذا الدليل وادعاء بطلانه في نفسه وهكذا فعل ابن تيمية في إنكار أدلة القوم وإنكار طريقتهم كلها، فادعىٰ أن علم الكلام مذموم، ولم يستطع أن يدعي إن سائر علم الكلام مذموم، لأن ما يفعله هو وما يكتبه من علم الكلام، فلذلك ركز جهده علىٰ نفي الطرق الكلامية التي بنيت علىٰ خلاف طرق المجسمة والمشبهة من كرامية ومن اتبعهم من الحنابلة وغيرهم، وادعىٰ أن طرق هؤلاء هي ما اتبعه السلف وأنها هي الموافقة للفطرة.

ولما نفىٰ ابن تيمية أدلة المتكلمين علىٰ وجود الله جل شأنه وعلىٰ نفي التجسيم اضطر لتوجيه همه إلىٰ إيجاد طريق آخر غير طريقهم ليعتمد عليه في إثبات وجود الله وإثبات صفاته، ومن هنا جاء اهتمامه بمفهوم الفطرة، فادعىٰ أن الفطرة بذاتها تدل علىٰ وجود الله وصفاته، ولكن هذا الوجود الذي تدل عليه الفطرة هو وجود محدود وتقوم فيه الحوادث والتغيرات وهو في جهة ويتحرك ..إلخ، فالأدلة العقلية النظرية تنفي كل ذلك، ولذلك اضطر ابن تيمية إلىٰ نفي نفس الأدلة العقلية، وأتىٰ بأمر ومفهوم ليس بمعقول، وجعله من باب الغرائز وسماه بالفطرة وعلق عليه أوساخ التجسيم والتشبيه.

وما الفطرة بهذا المفهوم إلا خيال ومحض ادعاء يتعلق به المجسمة والمشبهة في سائر الأزمان، فإذا واجههم واحدٌ بدليل عقلي علىٰ نفي التجسيم، قالوا له إن الفطرة لا تعترف بموجود ليس بجسم، وإذا قيل لهم إن العقل ينفي الحركة عن الله تعالىٰ، قالوا: إن الفطرة لا تعترف بحيٍّ غير متحرك. وإذا أوضحت لهم الدليل العقلي علىٰ استحالة الجهة في حق الله تعالىٰ، أجابوك بأن الإنسان مفطور علىٰ التوجه إلىٰ جهة الفوق، وكذلك الديك وسائر الحيوانات. وهكذا فهم يعارضون أدلة العقول بما ليس بمعقول، ولا يقوم مذهب التجسيم إلا علىٰ هذا الأساس.

الفصل الثالث
العالم قديم بالنوع
حادث الآحاد والأفراد

يجزم ابن تيمية في أكثر من موضع في كتبه بأن العالم المشاهد موجود بعد عدم نفسه، أي إنه ليس قديماً، وهو يقصد بالعالم المشاهَد العالم الموجود الآن وهو مجموع الأجسام والأعراض الموجودة حولنا. وكلمة المشاهد هنا لا فائدة منها إلا إذا افترض أنه كان يوجد عالم غير مشاهد الآن بالمرة، أو أنه يوجد عالم آخر غير مشاهد، ولا يجوز أن يريد الثاني؛ لأنه يلزمه القول بأن هذا العالم المفترض غير مخلوق ولا محدث، وهو ما يأباه، أما الاحتمال الأول فهو مراده هنا، فهو يقول أن هذا العالم المشاهد، كان يوجد قبله عالم آخر، أو مخلوقات أخرىٰ ليست موجودة الآن، وقبل هذه المخلوقات مخلوقات أخرىٰ لا إلىٰ بداية، بل كلما فرضت وجودَ مخلوق له بداية، فيمكنك القول بوجود مخلوق كان قبله وعُدِمَ في ذلك الآن.

وهذا هو معنىٰ القول بالتسلسل النوعي للعالم، فالعالم وهو ما سوىٰ الله قديم بالنوع حادث بالأفراد.

ومعنىٰ أنه قديم أي لا أول له، ومعلوم أن ما لا أول له يستحيل أن يكون مخلوقاً بالقصد والاختيار، بل بالإيجاب والفيض. فالعالم إذن واجب الوجود بالنوع جائز الوجود من حيث الآحاد والأفراد.

وقد يفهم من كلمات لابن تيمية في بعض المواضع أن كل ما هو موجود الآن فإنه مخلوق من شيء قبله، وهذا الشيء مخلوق منه كل شيء، وهذا القول قريب من قول الفلاسفة بقدم مادة العالم وحدوث صورتها.

والقول بقدم العالم بالنوع، هو عين القول بقدم نوع المفاعيل والآثار، لا يوجد فرق بينهما، وكل منهما يبنيه ابن تيمية علىٰ كون الله تعالىٰ خالقاً منذ الأزل، ومعنىٰ

كونه خالقًا عنده لا يحتمل إلا أنه لم يزل يوجد مخلوقًا وقبله مخلوق وهكذا لا إلىٰ بداية. فهو مبني علىٰ قدم نوع صفات الله تعالىٰ، وسنتحدث عن هذه المسألة في فصل خاص. ومبني أيضًا علىٰ القول بأن الله تحل فيه الحوادث المتعاقبة منذ الأزل إلىٰ الأبد.

فإذن هذه الأصول هي أساسية عند ابن تيمية، وهو يقول بها جميعًا ليتم له إثبات ما يريد إثباته.

وسوف نورد إليك أيها القارئ عدة نصوص يفهم منها أن ابن تيمية يقول فعلاً بهذه الأقوال وخصوصًا القدم النوعي للعالم كما وضحناه، أي إنه ما مِنْ مخلوق إلا وقبله مخلوق غيره وهكذا لا إلىٰ بداية.

النص الأول: الأفعال والمفاعيل لا بداية لها في القدم، والمخلوقات قديمة بالنوع حادثة بالزمان. والزمان كذلك قديم بالجنس حادث الآحاد.

قال ابن تيمية في كتاب درء التعارض طبعة دار الكتب العلمية في خمسة مجلدات سنة ١٩٩٧، [١/ ٢١٥]: "ولفظ التسلسل يراد به التسلسل في المؤثِّرات، وهو أن يكون للحادث فاعل وللفاعل فاعل، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء"اهـ.

ثم قال في [١/ ٢١٦]: "وهذا التسلسل في المؤثرات والفاعلين يقترن به تسلسل آخر، هو التسلسل في تمام الفعل والتأثير، وهو نوعان: تسلسل في جنس الفعل، وتسلسل في الفعل المعين. والأول مثل أن يقال: لا يفعل الفاعل شيئًا أصلاً حتىٰ يفعل شيئًا، أو لا يُحدث شيئًا حتىٰ يحدث شيئًا، أو لا يصدر عنه شيء حتىٰ يصدر عنه شيء، فهذا أيضًا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء"اهـ.

ومعنىٰ هذا التسلسل أي أن الله مثلاً يمتنع أن يصدر عنه شيءٌ بالفعل حتىٰ يصدر عنه شيء بالفعل، وهذا باطل لأنه شرط للشيء بنفسه. ثم قال ابن تيمية: "وهذا هو

الذي يصح أن يجعل مقدمة في دوام الفاعلية، بأن يقال: كل الأمور المعتبرة في كونه فاعلاً: إن كانت قديمة، لزم قدم الفعل، وإن حدث فيها شيء فالقول في حدوث ذلك الحادث كالقول في حدوث غيره، فالأمور المعتبرة في حدوث ذلك الحادث إن كانت قديمة لزم قدم الفعل، وإن كانت محدثة لزم أن لا يحدث شيء من الأشياء حتىٰ يحدث شيء. وهذا جمع بين النقيضين، يسمىٰ هذا دوراً، ويسمىٰ تسلسلاً، وهذا هو الذي أجاب عنه من أجاب بالمعارضة بالحوادث المشهورة"هـ.

هذه كانت مقدمة في هذا الموضوع، ولنستمع الآن إلىٰ بقية كلامه.

"وجوابه أن يقال: أتعني بالأمور المعتبرة، الأمور المعتبرة في جنس كونه فاعلاً أم الأمور المعتبرة في فعل شيء معين؟

أما الأول: فلا يلزم من دوامها دوام فعل شيء من العالم.

وأما الثاني: فيجوز أن يكون كل ما يعتبر في حدوث المعين كالفلك وغيره حادثاً، ولا يلزم من حدوث شرط الحادث المعين هذا التسلسل، بل يلزم منه التسلسل المتعاقب في الآثار، وهو أن يكون قبل ذلك الحادث حادث وقبل ذلك الحادث حادث، **وهذا جائز عندهم وعند أئمة المسلمين**، وعلىٰ هذا ، فيجوز أن يكون كل ما في العالم حادثاً مع التزام هذا التسلسل الذي يجوَزونه"اهـ.

فهذا الكلام تصريح من ابن تيمية بأن التسلسل في الآثار في الماضي لا إلىٰ بداية هو الذي يقول به المسلمون علىٰ ما ادعاه ابن تيمية. وهذا الكلام باطل كما تعلم.

فيوجد فرق بين الآثار في الماضي أي تسلسل الآثار والمفاعيل في الأزل، وتسلسل الآثار والمفاعيل فيما لا يزال أي في المستقبل، فالثاني جائز دون الأول. ولست أدري مَنْ مِن أئمة المسلمين الذي يقول بالتسلسل في الآثار بالمعنىٰ الذي يقول به ابن تيمية؟.

واعلم أن ابن تيمية يخلط بين هذين المفهومين، ويحتج بتجويز العلماء للتسلسل في المستقبل ويسحبه على التسلسل في الماضي. وهذا باطل.

ثم من الظاهر للعقلاء أن كل أثر لابد له من علة فاعلة، تسبقه أو تكون معه كما هو المشهور، فإذا قال ابن تيمية بجواز التسلسل في الآثار في الماضي أي ما من حادث إلا وقبله حادث في الماضي، لا "ما من حادث إلا وبعده حادث" فمن الواضح أنه يحدث سلسلة في العلل والمؤثرات لا بداية لها في القدم مع سلسلة الآثار والمفاعيل. وأنت تعلم أن تسلسل العلل في الماضي متفق على بطلانه، فكيف يقول ابن تيمية هنا بما يلازمه ويصاحبه بل بما يلزم عنه ويستلزمه؟.

وستعلم أن ابن تيمية يقول بأن علة وجود الحادث المخلوق هي صفة فعل حادثة في ذات الله تعالى، وهو يقول إنّ الله لم يزل متصفاً بكونه فاعلاً بمعنى أن الفعل الذي هو صفته الحادثة الآحاد القديمة النوع لم تزل موجودة فيه، ومعلوم أن كل صفة فعل حادثة تُوجِدُ في خارج ذات الله تعالى مخلوقاً حادثاً.

فينشأ عندنا سلسلتان كل واحدة منهما حادثة الآحاد قديمة النوع، إحداهما قائمة في الله، وهي صفة له، والثانية مخلوقة في خارج ذات الله تعالى.

وهذا المعنى واضح، فالسلسلة الأولى هي سلسلة المؤثرات والعلل والفاعلين، والثانية سلسلة الآثار والمعلولات والمفاعيل. فابن تيمية يلزمه إذن القول بهاتين السلسلتين، مع أنه نص على إبطال القول بالأولى منهما كما تقدم وسيأتي.[1]

(١) لا يلزمه، لأنه لا توقف بين أفراد السلسلة نفسها، فليس كل واحد منها علة ومعلولاً كما هو التسلسل في العلل.

ثم قال: "وقد يراد بالتسلسل في حدوث الحادث المعين، أو في جنس الحوادث، أن يكون قد حدث مع الحادث تمام مؤثره، وحدث مع حدوث تمام المؤثر المؤثر، وهلم جرًّاً.

وهذا أيضـًا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء، وهو من جنس التسلسل في تمام التأثير. فقد تبين أن التسلسل إذا أريد به أن يحدث مع كل حادث حادث يقارنه، يكون تمام تأثيره مع الآخر، وهلم جرًّاً فهذا ممتنع، وهو من جنس قول مُعَمَّر في المعاني المتسلسلة، وإن أريد به أن يحدث قبل كل حادث حادث وهلم جرًّا، فهذا فيه قولان، وأئمة المسلمين وأئمة الفلاسفة يجوزونه"اهـ.

فهذه عبارة أخرىٰ صريحةً كل الصراحة في أن ابن تيمية يقول بالتسلسل في المخلوقات. والحوادث في الأزل. أي ما مِن حادث ومخلوق إلا وقبله حادث ومخلوق إلىٰ ما لا بداية له. وسوف نكمل قراءة هذا الموضع الخطير من كلام ابن تيمية لأنه في الحقيقة يكشف عن كثير من أصوله كما ذكرناها في المختصر الذي قدمناه في أول هذا الكتاب.

فقد قال في [١/ ٢١٧]: "**وإن قيل (لم يزل فعالاً)، وإن قيل بدوام فاعليته، فذلك لا يناقض حدوث كل ما سواه، بل هو مستلزم لحدوث كل ما سواه**"اهـ.

أي لأنه عند ابن تيمية المخلوقات متسلسلة في الأزل، فنوع المخلوقات قديم، وآحادها حوادث كما عرفت، فلا يلزم قدم حادث بعينه.

ثم قال موضحـًا هذا المعنىٰ: "فإن كل مفعول فهو محدث، فكل ما سواه مفعول، فهو محدث مسبوق بالعدم فإن المسبوق بغيره سبقـًا زمانيـًا لا يكون قديمـًا، والأثر المتعقب لمؤثره الذي زمانه عقب زمان تمام مؤثره، ليس مقارنـًا له في الزمان، بل زمنه متعقب لزمان تمام التأثير، كتقدم بعض أجزاء الزمان علىٰ بعض، وليس في أجزاء الزمان شيء قديم، وإن كان جنسه قديمـًا، بل كل جزء من

الزمان مسبوق بآخر فليس من التأثيرات المعينة تأثير قديم، كما ليس من أجزاء الزمان جزء قديم"اهـ.

فهذه العبارة وإن كان فيها إثبات التسلسل في المفاعيل في القدم بصراحة كما مرَّ، إلا أنَ ما نستفيده منها الآن أمر آخر يقول به ابن تيمية، وقد ذكرناه لك في خلاصة عقيدته، وهو إن الزمان قديم أي لا أول لوجود الزمان، فكل جزء من أجزاء الزمان حادث ولكن جنسه قديم، وقد وضحنا لك علة قول ابن تيمية بهذه الشناعة، وهي أن الله فاعل منذ الأزل علىٰ التعاقب والتوالي، والفعل عنده يستلزم الحركة، ومعلوم أن الحركة هي أصل الزمان فإذا وجدت الحركة وجد الزمان، أو أمكن تقديره بالفعل، وبتوهم الحركة يمكن تقديره بالوهم والفرض العقلي.

فإذن علة كون جنس الزمان قديماً هو أن حركة الله قديمة بالجنس، وأن مفعولات الله لم تزل تتحرك، فمن الطبيعي أن يقول ابن تيمية إذن بقدم الزمان، وذلك بخلاف الأشاعرة أهل السنة حيث قالوا: الزمان له مفتتح في الوجود وبداية قبلها لم يكن موجوداً، ومَنْ قال منهم بالزمان قبل خلق العالم، فإنما أراد زماناً تقديرياً وهمياً، بعكس سلسلة آنات الزمان المستمدة من حركة المحدثات بعد وجودها إلىٰ ما قبل وجودها، ومعلوم أن ما قبل وجودها لم يكن ثمة زمان إذن لم يكن إلا الله، والله لا يطرأ عليه زمان، ولكن هذا جرىٰ منهم بناءً علىٰ التقدير الذهني، وقد علم أن الذهن يمكن أن يقدر ما ليس بموجود موجوداً، ويمكن أن يقدر المستحيلات كفرض وجود إله آخر. فافهم.

النص الثاني: لم يزل مع الله تعالى بعض المخلوقات.

قال ابن تيمية في درء التعارض [١، ٢١٨]: "وحقيقة الأمر أن هؤلاء الفلاسفة بَنَوا عمدتهم في قدم العالم علىٰ مقدمتين:

إحداهما: أن الترجيح لا بُدَّ له من مرجح تامَّ يجب به.

والثانية: أنه لو حدث الترجيح للزم التسلسل، وهو باطل"اهـ.

هذه هي الأمور التي دفعت الفلاسفة إلىٰ القول بقدم العالم، كما يقول ابن تيمية، فلنستمع إلىٰ كيفية ردِّه هو وموقفِه من المقدمة الثانية وهي التسلسل، فقد قال: "أما جواز التسلسل، فإن أرادوا به التسلسل المتعاقب في الآثار شيئاً بعد شيء فهم يقولون بجواز ذلك، وحينئذ فلا يمتنع أن يكون كل ما سوىٰ الله محدثاً، كائناً بعد أن لم يكن كالفلك وغيره، وإن كان حدوثه موقوفاً علىٰ سبب حادث قبله، وحدوث ذلك السبب موقوف علىٰ سبب حادث قبله"اهـ.

ثم قال: "فإذا قال القائل: (لو حدث سبب يوجب ترجيح جنس الفعل للزم هذا التسلسل) فهو صادق، ولكن هذا يفيد أنه لا يحدث مرجَّح يوجب ترجيح الفعل، **بل لا يزال جنس الفعل موجوداً، فهذا يسلمه لهم أئمة المسلمين**"اهـ.

ومعلوم للقارئ الذكي أن هذا المعنىٰ الذي يثبته ابن تيمية هنا، هو نفس التسلسل في المخلوقات في القدم. وقوله "لا يزال جنس الفعل موجوداً" أي مهما قدرت مِنْ زمان في الأزل والماضي فإنه يوجد فعل من أفعال الله معه، أي مهما قدرت وجود الله، فلا بدَّ أن تثبِتَ معه شيئاً من مفعولاته وأفعاله.

النص الثالث: النوع ليس حادثاً بل قديم.

في أثناء كلام ابن تيمية عن موضوع التسلسل في كتاب درء التعارض، ذكر أن الكلام علىٰ الخلق والرزق والعدل وغير ذلك ينبني أيضاً علىٰ هذا الأصل، ثم قال [١/ ٣٠٩]: "والناس في هذا الباب ثلاثة أقسام"اهـ.

يقصد بالباب أي أفعال الله تعالىٰ، ثم قال: "الجهمية المحضة من المعتزلة ومن وافقهم، يجعلون هذا كله مخلوقاً منفصلاً عن الله تعالىٰ. والكُلاَّبية ومن وافقهم يثبتون ما يثبتون من ذلك: إما قديماً بعينه لازماً لذات الله، وإما مخلوقاً منفصلاً عنه.

وجمهور أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام، يقولون: بل هنا قسم ثالث قائم بذات الله متعلق بمشيئته وقدرته كما دلت عليه النصوص الكثيرة"اهـ.

يعني بهذا القسم الثالث الأفعال الحادثة في ذات الله تعالىٰ، أي الصفات التي يسميها بعض أتباع ابن تيمية بالصفات الطارئة، وهذه عقدنا لها فصلاً خاصـًا ولكن لارتباطها مع مسألة تسلسل المفاعيل ذكرنا هذا النص هنا.

ثم قال: "ثم بعض هؤلاء قد يجعلون نوع ذلك حادثـًا، كما تقوله الكرامية، وأما أكثر أهل الحديث ومَنْ وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثـًا بل قديمـًا، ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده، كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه... إلخ".اهـ.

فانظر هنا كيف ينسب إلىٰ جمهور أهل الحديث القول بالتسلسل منذ الأزل، أي تسلسل الحوادث القائمة بذات الله تعالىٰ منذ الأزل، علمـًا بأن هذا القول لم ينقل عن واحد من المتقدمين. بل الكرامية وهم أكبر فرق المجسمة اشتهر القول عنها كما أشار ابن تيمية هنا بأن نوع الحوادث حادث وليس قديمـًا، ولكن ابن تيمية ينسب إلىٰ جمهور أهل الحديث القول بقدمه. ومعلوم عند القارئ أن هذا هو قول ابن تيمية أيضـًا كما سبق بيانه وكما سيأتي في معظم أبواب هذا الكتاب، بل هذا الأصل عنده أكبر الأصول التي يبني عليها مذهبه.

النص الرابع: جنس الحوادث لازم لذات الله، ولم يخلق الله شيئاً إلا وخلق شيئاً قبله لا إلى أول وبداية لجنس المخلوقات .

وسوف نوضح لك أيها القارئ هنا أحد النصوص التي يظهر ابن تيمية عن مذهبه من جهة ما، وبقراءة هذا النص يحدث تكامل في ذهن القارئ في فهم مذهب ابن تيمية، وهذا الجانب خطير جداً، ويكمل حلقة مفقودة في فهم مذهب هذا الرجل، وهو يصرح هنا أن نوع الحوادث لازم بالذات أي واجب بمجرد وجود ذات الله، كما سترىٰ ذلك بعينك، مع توضيح بعض لوازم هذا القول.

فقد تكلم ابن تيمية في كتابه درء التعارض عن السبب الذي أدىٰ إلىٰ غلط الفلاسفة وقولهم بقدم العالم بالشخص، وكذلك الذي أدىٰ بالمتكلمين إلىٰ الغلط في نفي قدم العالم بالنوع علىٰ زعمه، وحاول أن يحل هذا الإشكال كما يلي.

قال في [١/ ٣١٢]: "وإذا قالوا: (كل حادث مشروط بحادث قبله لا إلىٰ أول)، قيل لهم: فليست أعيان الحوادث من لوازم الواجب بنفسه".اهـ.

فابن تيمية ينفي هنا أن يكون بعض الحوادث لازمًا لذات الباري عز وجل، ومعنىٰ اللزوم هنا أنه مهما صدَّقْتَ بوجود الباري فيجب أن تصدق بوجود ذلك الحادث بعينه معه، وهذا كما ترىٰ يؤدي إلىٰ القول بقدم عين العالم، أي يؤدي إلىٰ القول بأن العالم المشاهد قديم لا أول له. ومن المعلوم أن ابن تيمية ينفي هذا القول، بل ويكاد يصرح بكفر قائله، وهم الفلاسفة. **فهل ابن تيمية بعدما نفىٰ قدم شخص الحادث، ينفي قدم كل ما سوىٰ الله نوعًا كان أو شخصًا، لا بالطبع، فهو ينفي أولاً وكما سبق: قدمَ شخص الحادث وعينه، ليقول بعد ذلك بقدم النوع كما سترىٰ.** وينفي أن يكون هذا الحادث المعين لازمًا لذات الباري ليقول إن نوع الحوادث لازم لذاته تعالىٰ. **ومعنىٰ اللزوم أن الله يستحيل وجوده بلا وجود النوع، وفي هذا مِن نَفْي إرادة الله تعالىٰ ما لا يحتاج إلىٰ توضيح.**

وسوف نزيد ذلك بيانًا فيما يأتي فقد قال ابن تيمية: "وإذا كان النوع من لوازم الواجب، امتنع وجود الواجب بنفسه بدون النوع، ونوع الحوادث ممكن بنفسه ليس فيه واجب بنفسه، فيكون نوع الحوادث صادراً عن الواجب بنفسه، فلا يجب قدم شيء معين من أجزاء العالم، لا الفلك ولا غيره، وهو نقيض قولهم"اهـ.

فها هو ابن تيمية يعلن عن نفسه كما ترىٰ، فهو يُعْلِنُ بأن نوع الحوادث لازم لذات الله تعالىٰ، لا ينفك عنها، ويستحيل وجود الله بلا وجود الحوادث. فنوع الحوادث إذن واجب لغيره وهو الله تعالىٰ، ونوع الحوادث بالنظر لذاته ممكن بالذات.

وهذا القول هو عين قول الفلاسفة الذين قالوا إن العالم العلوي لازم بالذات لله تعالىٰ، أي إن الله فاض عنه لذاته هذا العالم، فالعالم واجب لوجوب الله، لا لإيجابه، وأما بالنظر لذات العالم فهو ممكن لذاته.

ألا ترىٰ مدىٰ التشابه بين القولين، والفرق الوحيد بينهما هو أن ابن تيمية يقول أن الله فاضت عنه الكثرة لوجود الكثرة في ذاته، وهي الحوادث القائمة بذاته، وأما الفلاسفة، فيقولون إن الله فاضت عنه الوحدة لاتصاف ذاته بالوحدة وعدم التركب. والكثرة عند ابن تيمية هي نوع الحوادث، والوحدة التي فاضت عن الله عند الفلاسفة هو العقل الأول.

والرابطة المشتركة بين القولين هي أن اللهَ مُوجِبٌ بالذات، لا فاعل بالإرادة، فهو موجبٌ بذاته لشخص العالم عند الفلاسفة، وهو موجب بذاته لنوع العالم عند ابن تيمية.

واعلم أن إحدىٰ الأمور التي كفَّر بها علماء الإسلام الفلاسفة، هو أن هذا القول الذي قالوا به يلزم عنه نفي الإرادة عن الله تعالىٰ، لأن ما كان صادراً للذات، لا يمكن أن يكون صادراً بالقصد. وهو نفسه يلزم ابن تيمية، لأن نوع الحوادث صادراً عنده لذات الباري، لأنه موجب ولازم لذاته.

وأما قول ابن تيمية في آخر الفقرة بأن قوله هو نقيض قول الفلاسفة، فغير صحيح، لأنه لا يفترق عنهم إلا بأنه أوجب النوع وهم أوجبوا الشخص.

ثم قال ابن تيمية مكملاً: "وإذا قالوا: نوع الحوادث لازم لجرم الفلك والنفس، وهذان لازمان للعقل، وهو لازم للواجب بنفسه.

قيل لهم: **فذاته مستلزمة لنوع الحوادث**، سواء كان بوسط أو بغير وسط، والذات القديمة المستلزمة لمعلولها لا يحدث عنها شيء، لا بوسط ولا بغير وسط سواء كان الحادث نوعـًا أو شخصـًا، لأن النوع الحادث يمتنع مقارنته لها، كما

تمتنع مقارنة الشخص الحادث لها، لأن النوع الحادث إنما يوجد شيئاً فشيئاً، **والمقارن لها قديم معها، لا يوجد شيئاً فشيئاً**، فبطل أن تكون الحوادث صادرة عن علة تامة مستلزمة لنوعها المقترن بعضه ببعض أو شخص منها، فبطل أن يكون العالم صادراً عن علة موجبة له، كما بطل وجوبه بنفسه"اهـ.

هذا النص من أشنع النصوص التي قرأتها لابن تيمية، وما أكثر ذلك في كتبه، وسنشرح نحن مراده في هذه الفقرة لنوضح وجه دلالتها علىٰ ما نريد إثباته، بل ما يريد ابن تيمية نفسه إثباته.

فحاصلها هو أن الباري لو كان علة تامة للعالم، لكان العالم قديماً بالشخص، ولما وجد في العالم تغيرٌ متعاقب، لأن العلة التامة يجب أن يصاحبها معلولها في الوجود، ويستحيل أن يتخلف عنها، والعلة إذ كانت قديمة فيستحيل أن تنعدم، وبذلك يستحيل أن ينعدم معلولها. وكذلك فالعلة التامة لا يحصل فيها تغير، لأن التغير دليل عدم التمام، والتغير في العلة يستلزم تغير المعلوم. والحاصل أن مجرد تغير العالم يستلزم أن الباري متغير، وما دام متغيراً فيلزم أنه ليس علة تامة.

هذا الكلام أراد منه ابن تيمية الرد علىٰ الفلاسفة الذين يقولون بأن الله علة تامة ولا يحدث فيه تغير، فابن تيمية يقول، أنه ليس علة تامة وبالتالي فإنه يحدث فيه تغير ودليل ذلك تغير العالم.

ثم هذا التغير الحاصل في ذات الله تعالىٰ يستحيل أن يكون حادثاً بالفرد والشخص ويستحيل أن يكون حادثاً بالنوع، إذن فيجب أن يكون قديماً بالنوع.

وهذا النوع لازم عن ذات الله لزوماً لا ينفك، من دون أن يستلزم ذلك كون الله تعالىٰ علة تامة، بل هو متغير، وهذا التغير حاصل نتيجة حصول الكمالات المتعاقبة في ذاته، مثل الأفعال والرضىٰ والغضب والإرادات والحركات وغير ذلك، فكل ذلك عبارة عن تغيرات طارئة بأفرادها لا بجنسها في ذات الله تعالىٰ، **تستلزم أن الله تعالىٰ ما يزال يستحصل علىٰ كمالاته شيئاً بعد شيء.**

وعلىٰ كل الأحوال، فالله ليس علة تامة، فالعلة التامة كاملة وحاصلة بالفعل علىٰ جميع كمالاتها اللائقة بذاتها.

واعلم أن الصادر عن الذات لا يخلو إمّا أن يكون نوعـًا أو شخصـًا، والنوع إما أن يكون قديمـًا أو حادثـًا، وكل منهما إما أن تكون جميع أفراده متحققة معـًا، أو تحدث شيئـًا بعد شيء علىٰ التعاقب والتوالي.

والعلة إما أن تكون تامة، أو غير تامة، والمقصود بغير التامة أنه ينقصها شرط أو يمنعها مانع من إيجاد أثرها.

فهاهنا خمسة أقسام من المفاعيل مع نوعين من الفاعلين، فهي عشرة احتمالات.

فابن تيمية إنما نفىٰ أن يكون الله علة تامة، وعليه تنتفي خمسة احتمالات.

ولم ينف أن يكون الله علة ناقصة أي ما زالت تستكمل ذاتها، ولكن بناءً علىٰ هذا الاحتمال فإن ابن تيمية ينفي أن يكون مفعولها واحداً بالشخص، لأن استكمالها لذاتها يعني حصول التغيرات فيها أي حصول الأفعال الحادثة في ذاتها، وهذه الأفعال الحادثة في الذات إما أن تكون قديمة النوع أو حادثة النوع، وهو ينفي كونها فعلاً واحداً وينفي كون الأفعال التي يتصف بها الله حادثة النوع، كما سبق الإشارة إليه وسبق القول أن هذا قول الكرامية، وقد خالفهم ابن تيمية في هذا الأصل. **إذن لا يبقىٰ إلا أن يكون الله علة غير تامة، لم تزل تحدُث فيها الكمالات منذ الأزل ولن تزال كذلك.** وهذا هو معنىٰ كون الله متصفـًا بالحوادث عند ابن تيمية.

وما دام الأمر كذلك، فيستحيل أن يكون مفعولها واحداً، إذ لو كان الفاعل كذلك، فيستحيل أن يكون مفعوله واحداً بالشخص عنده، وكذلك لنفس السبب يستحيل أن يكون مفعلوه نوعـًا حادثـًا سواءً أكان متعاقب الأفراد أم أفراده مجتمعة

في الوجود، وكذلك يستحيل أن يكون مفعوله نوعـًا قديمـًا غير حادث وأفراده كذلك مجتمعة في الوجود منذ القدم. **إذن لا يبقىٰ إلا أن يكون مفعوله نوعـًا قديمـًا غير حادث، وأفراده متتالية متعاقبة لم يزل يوجد منها شيء بعد شيء، وكل فرد حدث ووجد؛ فقد وُجِدَ قبله فردٌ آخر وهكذا لا إلىٰ بداية.**

هذا هو معنىٰ كون الله خالقـًا عند ابن تيمية.

ولذلك فإنك لا تراه ينفي كون الله علة مطلقـًا، بل غاية ما ينفيه هو كونه علة تامة، ومعنىٰ ذلك أنه عنده علة غير تامة كما وضحنا. وهو قد يسمي هذا المعنىٰ باسم الفاعل وأنه ليس موجبـًا بالذات. وهو يريد باسم الفاعل هنا نفس معنىٰ العلة غير التامة. لأن العلة غير التامة سميت غير تامة لأن شرط وجود مفعولها لم يحدث فيها بعد، وحالما يحدث فيها يحدث مفعولها. وهكذا الله تعالىٰ عند ابن تيمية، فشرط صدور الخلق عنه تعالىٰ هو حدوث فعل حادث في ذاته، وهذا الفعل الحادث قديم النوع ولكنه حادث بشخصه، وحالما يحدث هذا الفعل في ذات الله، يوجد المخلوق في خارج ذات الله، وهذا الفعل الحادث صفة من صفات الله عند ابن تيمية؛ لأنه قائم في ذات الله، وكل ما قام في ذاته فهو صفة له. وكل صفاته كمالٌ له تعالىٰ، وهذا هو معنىٰ قولنا سابقـًا إن الله عند ابن تيمية لم يزل ولا يزال يستكمل كمالاته وصفاته شيئـًا بعد شيء.

وبهذا التفصيل لمذهب ابن تيمية الذي لا تجده حتىٰ في كتب أصحابه، يمكنك أن تفهم بسهولة مراده من قوله السابق" فبطل أن تكون الحوادث صادرة عن علة تامة مستلزمة لنوعها المقترن بعضه ببعض أو شخص منها... إلخ" فأعد النظر فيه.

وبهذا أيضـًا فإنك تفهم مراد ابن تيمية حيثما يقول لم يزل الله خالقـًا أو لم يزل فاعلاً، أو غير ذلك من العبارات. فهذه تعني بالضبط لم تزل مفعولاته تصدر عنه شيئـًا بعد شيء لحدوث صفاته الحادثة في ذاته شيئـًا بعد شيء، وهذه الصفات هي

الأفعال، خاصة الأفعال التي سماها ابن تيمية في بعض المواضع بالأفعال المتعدية، كما ذكرناه في باب صفات الله، في هذا الكتاب.

وبهذا يثبت قطعياً أن ابن تيمية يقول بان الله لم يزل إلا ومعه بعض مخلوقاته، وكذلك أنه يستكمل ذاته وصفاته شيئاً بعد شيء وعلىٰ التعاقب، وأن وجود المخلوقات لازم لذاته، وأن المخلوقات قديمة بالنوع حادثة بالأفراد. وغير ذلك مما ذكرناه هنا.

النص الخامس: نوع الحركة قديم والشخص حادث.

وفي كتاب درء التعارض أيضاً يرد ابن تيمية علىٰ الذين نفوا التحيز عن الله تعالىٰ، ويتكلم علىٰ معنىٰ الحركة، فيقول في [٢/ ٢٦٢]:

"الثالث أن يقال: هب أن الأمر كذلك، **ولكن إذا اعتبرنا الموجودات فما يقبل الحركة أكمل مما لا يقبلها**، فإذا كان عدم الحركة عما من شأنه أن يقبلها صفة نقص، فكونه لا يقبل الحركة أعظم نقصاً، كما ذكرنا مثل ذلك في الصفات"اهـ.

في هذا النص يثبت ابن تيمية كون الله متحركاً، ويدعي أن كونه متحركاً وقابلاً للحركة صفة كمال له. وهذا باطل لأن الحركة تستلزم إثبات النقص للمتحرك، لأن المتحرك يطلب بحركته إذا كانت إرادية أمراً، أو يهرب عن أمر، وكل منهما نقص. وإذا كانت الحركة لا إرادية فهو يكون مجبوراً، وهو كفر.

وقد أشار ابن تيمية إلىٰ هذا فقال: "ونقول رابعاً: الحركة الاختيارية للشيء كمالٌ له، كالحياة ونحوها، فإذا قدَّرنا ذاتين إحداهما تتحرك باختيارها والأخرىٰ لا تتحرك أصلاً، كانت الأولىٰ أكمل"اهـ.

إذن الحركة عند ابن تيمية كمال محض للموجودات كلها، أي هي كمال لله وكمال للمخلوقات، والحق أن يقال إن الحركة للذات يحصل بها استكمال الذات نقصاً فيها كما سبق، فمجرد إثبات كون الذات تتحرك فمعنىٰ ذلك أن الذات لو

لم تكن ناقصة لما تحركت، فهي تحركت لتستكمل نقصًا فيها. فإذا كان الأمر كذلك وهو كذلك، فكيف يطلق ابن تيمية القول هنا ويدعي أن مطلق الحركة كمال؟ ومن هذا أيضًا تعرف سبب نفي علماء أهل السنة للحركة عن الله تعالىٰ.

ثم قال ابن تيمية: "ويقول الخصم: رابعًا: قوله لم لا يجوز أن يكون متحركًا؟ قولك: الحركة حادثة. قلت: **حادثة النوع أو الشخص؟ الأول ممنوع، والثاني مسلم**". اهـ.

فهنا يثبت ابن تيمية قدم الحوادث مطلقًا في ذات الله تعالىٰ، أي إنه تعالىٰ علىٰ مذهب ابن تيمية لم يزل متحركًا، فالفعل عنده معناه الحركة، فهذا يساوي أن تقول لم يزل فاعلاً. وهو يستلزم إثبات قدم جنس المفاعيل كما هو إثبات لقدم جنس الأفعال. وهو نص صريح، لأنه منع حدوث النوع، أي فيلزمه تسليم قدم النوع. وسلم حدوث شخص الحركة وهذا لا نزاع فيه. فتنبه.

النص السادس: التسلسل جائز في الماضي والمستقبل.

وقال ابن تيمية في مجموعة الرسائل والمسائل (مجلد١/ ٣٧٤): "وأما جنس الحوادث شيئًا بعد شيء، فهذا شيء تنازع فيه الناس، فقيل إن ذلك ممتنع في الماضي والمستقبل كقول الجهم وأبي الهذيل. فقال الجهم بفناء الجنة والنار. وقال أبو الهذيل بفناء حركات أهلها.

وقيل بل هو جائز في المستقبل دون الماضي لأن الماضي دخل في الوجود دون المستقبل وهو قول كثير من النظار"اهـ.

قلت بل هذا القول هو قول أهل السنة وجماهير الفرق الإسلامية، وقول ابن تيمية هنا بأن هذا قول كثير من النظار غير صحيح، بل هو قول الأكثر كما هو معلوم، ولا يستطيع أن يخالف في ذلك مجسم ولا غير مجسم. وابن تيمية كما هو واضح من طريق عرضه لهذين القولين لا يقبلهما، فلننظر الآن في القول الذي

يعتبره هو الصحيح، قال: "وقيل: بل هو جائز في الماضي والمستقبل، وهذا قول أئمة أهل الملل وأئمة السنة"اهـ.

هذا هو القول الذي يرتضيه ابن تيمية، وهو كما تعلم مترتب علىٰ قوله بالتسلسل في الأزل في المفاعيل، وفي الآثار، وفي الأفعال. وأما ادعاؤه بأن هذا هو قول أئمة أهل السنة فكذب عليهم، ولم يصرح أحد منهم بذلك، بل هذا القول إنما نسبه هو إليهم، ولم يجرؤ جمهور الكرامية علىٰ أن يقولوا به فينسب إليهم، بل قالوا ببطلانه كما عرفته سابقـًا.

وعلىٰ كل حال فهذا القول كما ستعرف هو الذي بنىٰ عليه ابن تيمية مذهبه كله من القدم بالنوع وحدوث الأفراد لجميع الصفات والأفعال والمفاعيل **والحقيقة أن من يقرأ كتابنا هذا فإنه يفهم قطعـًا الأصول الكبيرة التي يبني ابن تيمية عليها مذهبه الخاص، بصورة واضحة لم يجرؤ أتباعه علىٰ إبرازها لما فيها من قبائح.**

النص السابع: لم يكن الله إلا ومعه غيره.

لابن تيمية رسالة خاصة في شرح حديث عمران بن حصين، ونصه كما أورده ابن تيمية في كتابه من مجموعة الرسائل والمسائل [مجلد٢/ ٣٤٩]: "في صحيح البخاري وغيره من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: يا بني تميم اقبلوا البشرىٰ، قالوا: قد بشرتنا فأعطنا فأقبل علىٰ أهل اليمن فقال: يا أهل اليمن اقبلوا البشرىٰ إذ لم يقبلها بنو تميم. فقالوا: قد قبلنا يا رسول الله. قالوا جئناك لنتفقه في الدين، ولنسألك عَنْ أول هذا الأمر فقال: كان الله ولم يكن شيء قبله.

وفي لفظ معه، وفي لفظ غيره، وكان عرشه علىٰ الماء، وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض، وفي لفظ ثم خلق السموات والأرض. ثم جاءني رجل فقال: أدرك ناقتك، فذهبت فإذا السراب ينقطع دونها فوالله لوددت أني تركتها ولم أقم"اهـ.

هكذا أورد ابن تيمية الحديث، وأشار كما ترىٰ إلىٰ اختلاف الألفاظ الواردة.
واعلم أن مقصد ابن تيمية من الكلام علىٰ هذا الحديث هو محاولة إثبات أنه لا يدل علىٰ وجوب تناهي سلسلة الحوادث في الأزل. ويمكن للقارئ النبيه أن يفهم مباشرة من نص هذا الحديث أنه دالٌّ دلالة ظاهرة علىٰ أن الله تعالىٰ كان ولم يكن شيء معه علىٰ الإطلاق أي لم يكن مع الله تعالىٰ شيء من مخلوقاته، ثم بعد ذلك خلق ما شاء منها. وهذا المعنىٰ الظاهر والواضح من لفظ الحديث فيه دلالة أكيدة علىٰ نفي التسلسل في القدم، أي إنه يدل بقوة علىٰ أن المخلوقات وسلسلة المخلوقات لها بداية لم تكن قبل ذلك مخلوقة ولا موجودة. ومعلوم أن هذا المعنىٰ يخالف القول الذي يقول به ابن تيمية من أن الله لم يزل ومعه بعض مخلوقاته، ومقتضىٰ ذلك **أنه لم يكن قبل كل شيء، بل لم يكن إلا ومعه شيء. وهو ضد لفظ الحديث من أن الله كان ولم يكن شيء معه ولا غيره ولا قبله.**

هذا ولم أدرِ لِمَ لَمْ يُشِر ابن تيمية إلىٰ الرواية الأخرىٰ الواردة ونصها كان الله قبل كل شيء[1]، وهذه الرواية أشار إليها الإمام ابن حجر في شرح البخاري ونص علىٰ

(١) عن أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ: "رَسُولُ اللهِ صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَزَالُ النَّاسُ يَسْأَلُونَ حَتَّىٰ يَقُولُوا كَانَ اللهُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ فَمَا كَانَ قَبْلَهُ"، رواه الإمام أحمد، والديلمي، وورد في مشكل الآثار: عن عمران بن الحصين قال: قال رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم: «اقبلوا البشرىٰ يا بني تميم»، فقالوا: قد بشرتنا فأعطنا قال: «اقبلوا البشرىٰ يا أهل اليمن» قال: قلنا: قد قبلنا، فأخبرنا عن أول هذا الأمر، كيف كان؟ قال: «كان الله قبل كل شيء، وكان عرشه علىٰ الماء، وكتب في اللوح ذكر كل شيء»، وأتاني آت، فقال لي: يا عمران، انحلت ناقتك من عقالها، فخرجت فإذا السراب بيني وبينها، فخرجت في إثرها، فلا أدري ما كان بعدي. وروي بهذه الصيغة في مسند الإمام أحمد أيضًا. وأخرجه البخاري وأخرجه البخاري (٣١٩١)، (٧٤١٨)، قوله: "كان الله قبل كل شيء" قال الحافظ في "الفتح" ١٣/ ٤١٠: "قوله كان الله ولم يكن شيء قبله تقدم في بدء الخلق بلفظ: ولم يكن شيء غيره، وفي رواية أبي معاوية: كان الله قبل كل شيء، وهو بمعنىٰ كان الله ولا شيء معه، وهي أصرح في الرد علىٰ من أثبت حوادث لا أول لها، من رواية الباب (يعني: ولم يكن شيء ☜

أنها تدل دلالة قوية علىٰ وجوب قطع سلسلة الحوادث في الأزل. أي إن دلالتها أكيدة وصريحة في الرد علىٰ ابن تيمية. ولعل هذا هو الذي منع ابن تيمية من إيرادها.

ومع أننا بهذه الفقرات نكون قد لخصنا لك حاصل ما يريده ابن تيمية وما وقع فيه، إلا أننا سنورد زيادة علىٰ ذلك بعض ألفاظه كما أوردها في هذه الرسالة، ونعلق عليها بما ييسره الله لنا.

في بداية هذه الرسالة يوضح ابن تيمية علىٰ زعمه أن الناس في هذا الحديث علىٰ قولين [٢/ ٣٥٠]: "منهم من قال: إن مقصود الحديث إخباره بأن الله كان موجوداً وحده، ثم إنه ابتدأ إحداث جميع الحوادث وإخباره بأن الحوادث لها ابتداء بجنسها وأعيانها مسبوقة بالعدم، وإن جنس الزمان حادث لا في زمان"اهـ.

هذا هو قول بعض الناس في معنىٰ هذا الحديث، وأنت تعلم أيها القارئ أن هذا القول هو قول أهل السنة، لأنه هو المفهوم بل هو نص الحديث . ولاحظ أن ابن تيمية يصرح بأن أصحاب هذا القول ينفون التسلسل في القدم، وهو يخالفهم في ذلك كما عرفت وستعرف، فهو يقول بقدم الحوادث أي بالتسلسل في الأزل. وهؤلاء يقولون أن الحوادث لها ابتداء بجنسها وأعيانها، وابن تيمية يقول لا بداية للجنس، والجنس ليس مسبوقًا بالعدم بل لم يزل مع الله شيء من مخلوقاته. **وهؤلاء يقولون إن جنس الزمان حادث لا في زمان، وابن تيمية يخالفهم في ذلك كما عرفت ويقول جنس الزمان قديم.**

قبله)، وهي من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية، ووقفت في كلام له علىٰ هذا الحديث يرجح الرواية التي في هذا الباب علىٰ غيرها، مع ان قضية الجمع بين الروايتين تقتضي حمل هذه علىٰ التي في بدء الخلق (برقم: ٣١٩١، بلفظ: كان الله ولم يكن شيء غيره) لا العكس، والجمع يقدم علىٰ الترجيح بالاتفاق". وأورده الإمام البيهقي في الأسماء والصفات وذكر أن الإمام البخاري أخرجه في الصحيح من وجه آخر.

ثم قال "والقول الثاني في معنىٰ الحديث: إنه ليس مراد الرسول هذا، بل أن الحديث يناقض هذا، ولكن مراده إخباره عن خلق هذا العالم المشهود الذي خلقه الله في ستة أيام ثم استوىٰ عليه..." الخ.

وأنت صرت تعلم الآن أن هذا هو قول ابن تيمية، فهو يفرق كما ذكرناه لك بين العالم المشهود، والعالم الذي سبق هذا العالم ولا يشاهد الآن لأنه معدوم، وكذلك العالم الذي قبل هذا أيضاً وهكذا، لا إلىٰ بداية، فهو يدعي هنا أن هذا الحديث لا يدل إلا علىٰ حدوث هذا العالم المشاهد، ولكن لا يدل علىٰ حدوث جنس المخلوقات، بل يزعم أيضاً أن نص الحديث يناقض القول الأول. ولا أدري كيف يناقضه إلا أن يكون هذا ما يتمناه ابن تيمية. فإذا قصد ابن تيمية أن الأحاديث والنصوص الأخرىٰ دلت علىٰ وجود العرش قبل هذا العالم، ووجود الماء أو القلم. فمن أين يدل هذا علىٰ مناقضة الحديث؟!.

فأنت ترىٰ أن الحديث يبدأ بنص عام وهو "كان الله ولم يكن شيء غيره" أو معه أو قبله، وهذه العبارة العامة كافية في الدلالة علىٰ صحة القول الأول، وعلىٰ تهافت قول ابن تيمية بالتسلسل النوعي. لأن هذه العبارة تنفي وجود شيء مع الله في الأزل. وهذا وحده كاف للرد علىٰ زعم ابن تيمية بأنه ما مِن زمان مقدر إلا وكان مع الله شيء من خلقه.

ثم ينص الحديث علىٰ أن الله خلق بعد ذلك السموات والأرض، وخَلْقُ السموات والأرض بعد تلك الحال لا ينافي أن الله كان ولم يكن شيء غيره.

وكذلك فقول الرسول ﷺ في العبارة الأولىٰ "كان الله ولم يكن شيء معه"، لا يناقض قوله بعد ذلك "وكان عرشه علىٰ الماء"، لأن هاتين الجملتين لا تتعارضان، فكان الأولىٰ تامة، والثانية ناقصة، والواو في قوله عليه السلام: وكان عرشه علىٰ الماء"، استئنافية وليست عاطفة لإفادة التشريك كما توهمه ابن تيمية، ولو كان

العرش مع الله منذ الأزل كما يدعي ابن تيمية. **لما صح للرسول ﷺ أن يقول "كان الله ولا شيء معه". فافهم هذا ولا تغتر ببهرجة كلام هذا الرجل.**

وخلق العالم في زمان معين، لا ينفي أن الله قد خلق شيئًا قبل العالم، وليكن هذا ما كان، ولكن مهما قدرت لله من مخلوقات قبل العالم، فيجب أن تبقىٰ كلمة الرسول ﷺ وهي "كان الله ولم شيء معه" صادقة دائمًا، وهذا لا يكون إلا بالاعتراف بوجوب وجود بداية لسلسلة المخلوقات، خلافًا لابن تيمية.

ووجود بداية لسلسلة المخلوقات هو ما يقر به العقل السليم كما نص عليه الشرع، ولا يشك في هذا إلا رجل كابن تيمية.

وعلىٰ كل حال فقد اختار ابن تيمية القول الثاني للأسباب التي ذكرناها وشرع يستدل له فقال في [م٢/ ٣٥١]: "والدليل علىٰ هذا القول الثاني وجوه..."اهـ.

وبدأ بتعداد الوجوه وكثرة الكلام الذي لا يدل إلا علىٰ معاني باطلة كما هي عادته، ووالله لو أتىٰ بمائة وجه لما استطاع أن يحرِّف هذا الحديث ليجعله دالاً أو حتىٰ غير معارض لما يقول به هو. فهذا الحديث يناقض تماماً ما يدعيه ابن تيمية. **ونحن قد تعقبناه في جميع هذه الوجوه، ورددنا علىٰ شبهه التي أوردها فيها في رسالة خاصة.**

وأما الآن فسننقل إليك عبارات منه تدلل علىٰ قوله بالقدم النوعي للعالم وإن هذا هو ما يرتضيه، لا من حيث كونه مدلولاً للحديث، بل لأنه يريد من هذا الحديث أن لا يعارضه، وهو يعلم أن الحديث أصلاً يناقضه.

ومن أعجب ما ذكره ابن تيمية في هذه الرسالة هو ادعاؤه أن اللفظ الذي تلفظ به الرسول ﷺ فقط هو "قبله"، وأنه عليه السلام لم ينطق بكلمة "معه" ولا كلمة غيره. لتصير الرواية الراجحة عنده هي قوله ﷺ "كان الله ولم يكن شيء قبله"، وبذلك يكون قد ردَّ لفظين ثابتين عن الرسول ﷺ لمجرد اتباع هواه وتثبيت مذهبه.

علمًا بأن جميع هذه الألفاظ صحيحة ولا يوجد تعارض بين معانيها حتىٰ يلجأ ابن تيمية إلىٰ ترجيح لفظ منها علىٰ آخر. ولذلك قال ابن تيمية ص ٣٥٣: "وإذا كان إنما قال "كان الله ولم يكن شيء قبله" لم يكن في هذا اللفظ تعرض لابتداء الحوادث ولا لأول مخلوق" اهـ. فهذا هو كل ما يريد ابن تيمية أن يثبته، وهو تسلسل الحوادث لا إلىٰ بداية في الأزل.

وهذه الطريقة التي اتبعها في الترجيح باطلة ونبه إلىٰ ذلك الإمام ابن حجر في فتح الباري، وهي لا تحتاج إلىٰ تنبيه عند العقلاء.

ولكن لابُدَّ من الإشارة هنا أن ابن تيمية في هذه العبارة الأخيرة التي نقلناها عنه يسلم أن جميع الروايات الأخرىٰ تدل علىٰ قطع وانقطاع السلسلة والحوادث، إلا الرواية التي بلفظ "قبله"، وهذه الرواية هي التي رجحها هو ونفىٰ ما عداها.

ومجرد هذا التنبيه يوضح للقارئ ما هي عقيدة ابن تيمية، وما هي الطرق التي يتبعها لإثبات ما يريده هو، ليقول بعد ذلك أن ما يريده هو عين ما أراده الله تعالىٰ ورسوله ﷺ. فتعجب لها.

ولنستمع الآن إلىٰ بعض ما يقوله ابن تيمية في طريق تدرجه إلىٰ ما يريد إثباته، فقد قال في ص٣٥٥: "وأما القسم الثالث وهو أن يكون المراد به كان لا شيء معه، وبعد ذلك كان عرشه علىٰ الماء وكتب في الذكر ثم خلق السموات والأرض، فليس في هذا إخبارٌ بأول ما خلقه الله مطلقا، بل ولا فيه إخباره بخلق العرش والماء، بل إنما فيه إخباره بخلق السموات والأرض، ولا صرح فيه بأن كون عرشه علىٰ الماء كان بعد ذلك، بل ذكره بحرف الواو، الواو للجمع المطلق والتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه"اهـ.

لاحظ كيف يقول هنا بأن الواو للتشريك[1] بين المعطوف والمعطوف عليه، أي في أصل الحكم، والحكم هنا هو الحاصل بالإخبار بكون لله موجوداً منذ الأزل، فابن تيمية يقول بأن العرش يشترك مع الله تعالىٰ في هذا الحكم. وسوف يصرح بهذا الحكم ويعممه علىٰ جنس المخلوقات جميعها كما سترىٰ.

ثم قال ابن تيمية: "وإذا كان لم يبين الحديث أول المخلوقات ولا ذكر ما كان خلق العرش الذي أخبر أنه كان علىٰ الماء مقرونـًا بقوله"كان الله ولا شيء معه"؛ دل ذلك علىٰ **أن النبي لم يقصد الإخبار بوجود الله وحده قبل كل شيء، وبابتداء المخلوقات بعد ذلك إذ لم يكن لفظه دالاً علىٰ ذلك**، وإنما قصد الإخبار بابتداء خلق السموات والأرض"اهـ.

تأمل كيف يحاول ابن تيمية أن يصرف الحديث عن كونه دالاً علىٰ سبق الله تعالىٰ لكل المخلوقات ولجنسها، بل في كلامه هذا إشارات إلىٰ كون جنس الحوادث لم تزل موجودة مع الله ومنها العرش كما أشار إلىٰ ذلك في مسألة الجهة والاستواء كما ستراه في هذا الكتاب.

فهذا الأسلوب كله يدل الواحد علىٰ أن ابن تيمية لم يرد سوىٰ صرف هذا الحديث عن كونه دالاً علىٰ حدوث سلسلة المخلوقات، لينتج بعد ذلك قدم نوع الحوادث والمخلوقات.

وانظر بعد ذلك إلىٰ ما قاله في ص ٣٦١: "وأما كون الفاعل لم يزل يفعل فعلاً بعد فعل فهذا من كمال الفاعل"اهـ.

---

(١) سبق أن نبهناك إلىٰ أن الواو هنا للاستئناف لا لمطلق العطف والتشريك، أي إنها تفيد إثبات حكم جديد، ولا تفيد إثبات الاشتراك في الحكم في الجملة السابقة للجملة اللاحقة كما يدعي ابن تيمية.

فهذه عبارة في غاية الخطورة، فكيف يكون الله تعالىٰ لم يزل يفعل فعلاً بعد فعل، وهذا يلزم قدم نوع المفاعيل كما تعلم، ثم يقال أيضـاً إن هذا من كمال الفاعل أي إن وجود المخلوقات شيئاً بعد شيء من كمال الله .

وقوله "من كمال الفاعل" إمّا أن يريد به إن أي فاعل كامل لا بُدَّ أن تصدُرَ عنه مفعولاته شيئاً بعد شيء، أو أن يريد به إن وجود هذا المفاعيل علىٰ هذه الصورة تفيد الفاعل كمالاً. ولا يوجد احتمال ثالث.

والاحتمال الأول يؤدي إلىٰ القول بأن الله فاعل موجِبٌ، أي فاعل بالذات لا بالاختيار. والاحتمال الثاني يفيد أن الله يستفيد الكمال من مخلوقاته. ومعلوم أن كلا من هذين الاحتمالين قول شنيع باطل لا يقول به إلا مبتدع.

وقد يقول قائل، لِمَ لَمْ تقل أنه أراد أن الله يفيد الكمال للمخلوقات، ولا يستفيد هو منها شيئاً من كمالاته.

قلنا: إن هذا لا يساعد عليه هذا اللفظ، لأنه قال "هذا من كمال الفاعل". فكَلِمةُ من إما أن تكون تبعيضية أو سببية، فيلزم الاحتمالان السابقان. ولم يقل هذا من كمال المفعول، ولم يقل إن هذا يفيد الكمال للمفعول، وفرق كبير بين العبارتين كما نرىٰ. وأيضاً فإن مقصوده بيان طريقة لتقريب القول بأن الله لم يزل فاعلاً شيئاً بعد شيء، وهو يعلل ذلك فيقول إن كون الله كذلك كمالٌ له فالعلة إذن التي هي وجود المخلوقات علىٰ هذه الصورة، ينتج عنها كمالٌ لله تعالىٰ، أو هي من كمال الله تعالىٰ. فيعود المعنىٰ لما ذكرناه. وسوف يأتي مزيد توضيح لهذا المقام هنا وفي الكلام علىٰ مسائل متعددة في هذا الكتاب كالاستواء والجهة وغيرهما. فانظره.

ثم بعد ذلك كله، فإن ابن تيمية يصرح في أكثر من موقع بأن المخلوقات قد تؤثر في الخالق وهذا ليس بمستحيل، ويصرح بأن كمالات الله لم تحصل فيه دفعة بل هي لم تزل تحصل شيئاً بعد شيء، وهذا كله يرجح المعنىٰ الذي ذكرناه.

ثم قال ابن تيمية مباشرة بعدما مضىٰ: "فإذا كان الفاعل حيـًا، وقيل إن الحياة مستلزمة للفعل والحركة كما قال ذلك أئمة أهل الحديث كالبخاري والدارمي وغيرهما.. ثم قال: كان كونه متكلمـًا أو فاعلاً من لوازم حياته وحياته لازمة له، فلم يزل متكلمـًا فعالاً.."اهـ.

فتأمل رحمك الله كيف ينسب ابن تيمية للبخاري القول بأن الله يتحرك، وإن الحركة من لوازم ذاته وحياته، وهذا كذب علىٰ البخاري. وأما الدارمي فهو أبو سعيد الدارمي المجسم المشهور وهو قد صرح بما نسبه إليه ابن تيمية هنا. وابن تيمية في الحقيقة من الذين يتبعون هذا الدارمي المجسم في مذهبه.

وأما أهل السنة فمع قولهم بأن الله لم يزل فاعلاً خالقـًا، ولكن لا علىٰ معنىٰ أن المفعولات والمخلوقات لم تزل معه، بل علىٰ معنىٰ أنه تعالىٰ لم يزل قادراً علىٰ الخلق، وفرق بين هذا وذاك.

وأما قول ابن تيمية في ص ٣٦٦: "ويمتنع أن يُحدثَ له غيرُه صفةً، بل يمتنع توقف شيء من لوازمه علىٰ غيره سبحانه فهو المستحق لغاية الكمال، وذاته هي المستوجبة لذلك، فلا يتوقف شيء من كماله ولوازم كماله علىٰ غيره"اهـ.

فهو بعد فهم مذهبه كلامٌ فارغ لا قيمة له. وبيان ذلك كما يلي:

- إذا كان الله لا يتوقف شيء من كماله علىٰ غيره، وأنت تعترف أن المخلوقات غير الله تعالىٰ، وتقول لا يكون الخالق خالقـًا بالفعل إلا مع وجود المخلوق لا علىٰ مجرد القدرة علىٰ خلقه. فيلزم أن تقول لا يكون الله خالقـًا بالفعل إلا بشرط وجود المخلوقات بالفعل. **أليس هذا قولاً بتوقف بعض كمالات الله تعالىٰ علىٰ غيره جل وعز**. ولذلك بالضبط قال بتسلسل المخلوقات منذ الأزل.

- وصرح ابن تيمية في أكثر من موضع كذلك بأن الله يجب أن يكون فوق مخلوقاته وأن وجوده فوق مخلوقاته كمال له، وهذا هو القول بالجهة في حق الله

تعالىٰ، ومعلوم أن الجهة أمرٌ إضافي، أي لا يتم ثبوته إلا بوجود طرفيه وهما الله والمخلوق فيلزم علىٰ ذلك بوضوح أن الله لكي يكون حاصلاً علىٰ هذا الوصف الكمالي وهو كونه في جهة، فيجب أن يوجدَ دائماً شيءٌ من مخلوقاته معه، لكي يكون فوق شيء بالجهة. وهذا كما هو واضح يلزم منه توقف كمال الله تعالىٰ علىٰ شيء غيره وهم مخلوقاته.

- وقد قال ابن تيمية أيضاً إن انفعال الله تعالىٰ بخلقه وتأثير الخلق فيه كمال له، وهذا لا يوجد إلا بوجود المخلوقات. فيلزم توقف شيء من كماله علىٰ غيره.

وقد قال ابن تيمية بأقوال أخرىٰ كثيرة يلزم منها هذا الأمر. كما ستراه في هذا الكتاب. فكيف يقول هنا بأن الله لا يتوقف كماله علىٰ غير ذاته.

ولكن لا يجوز أن يتوهم أحد أن هذا التناقض الواقع في أقوال ابن تيمية ينجيه من هذه الشناعات، لأنه يعترف بهذا التناقض ويقول، بمقتضاه، فيقول مثلاً إن الله إذا احتاج إلىٰ مخلوقاته أو إذا أثرت المخلوقات في الله، فإنَّ ذلك لا يستلزم النقص في ذات الله، لأن الله هو خالق المخلوقات، وكلُّ ما يصدر عنهم فإنه معتمد في وجوده علىٰ الله بواسطة القوىٰ التي أودعها الله في مخلوقاته، فالحاصل إذن أن الله يتصرف في نفسه بواسطة خلقه، **فيرجع الأمر إلىٰ تصرف الله بنفسه. وهذا الكلام في غاية التفاهة والقبح كما هو بيِّن، بل هو سفسطة ظاهرة**. وقد أشرنا إلىٰ هذا المبحث في موضع آخر في هذا الكتاب.

ثم استمع إليه بعد ذلك يصرح بالتسلسل النوعي للحوادث في الأزل ص ٣٦٩: "الوجه الخامس عشر: إن الإقرار بأن الله لم يزل يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء هو **وصف الكمال الذي يليق به**، وما سوىٰ ذلك نقص يجب نفيه عنه"اهـ.

وقوله "لم يزل يفعل ما يشاء" أي إنَّ الله منذ الأزل فاعل أي موجد. ومعه مخلوقاته منذ الأزل. وهذا هو الكمال عند ابن تيمية. وهو باطل لما مضىٰ.

ثم قال في ص ٣٧١ مصرحـاً أكثر بهذا المعنىٰ: "وإذا قيل لم يزل يخلق، كان معناه لم يزل يخلق مخلوقـاً بعد مخلوق، كما لا يزال في الأبد يخلق مخلوقـاً بعد مخلوق".اهـ.

فهذا تصريح واضح بالقدم النوعي للمخلوقات كما سبق.

وتنبه أيها القارئ إلىٰ القياس الذي أشار إليه ابن تيمية في كلامه وحاصله: بما أن التسلسل في المستقبل جائز، إذن التسلسل في الأزل والقدم جائز. وهذا قياس باطل لأن طرفي القياس مختلفان، ففرق واضح بين التسلسل في القدم والأزل، والتسلسل في المستقبل والأبد.

فالتسلسل في المستقبل معناه: ما من موجود محصَّل إلا ويجوز وجود ممكن مقدر وراءه وبعده، وهذا يقتضي أن الممكن الثاني غير حاصل الآن، فالواقع بالفعل هو عدد متناه ومحصور.

أما التسلسل في الأزل، فمعناه أنه ما من ممكن موجود إلا وقد سبقه ممكن آخر قبله وهكذا لا إلىٰ بداية ولا إلىٰ نهاية، وهذا يستلزم كما ترىٰ وقوع عدد لا نهاية له من الموجودات بالفعل.

إذن، يوجد فرق حقيقي بني التسلسل في المستقبل وهو محل إجماع بين أهل الحق علىٰ جوازه، وبين التسلسل في القدم واتفقوا علىٰ عدم جوازه[1]، وخالفهم ابن تيمية فقال بوجوب وقوعه وحصوله كما رأيت.

ثم قال ابن تيمية في نفس المجلد ص ٣٧١: "وليس في ذلك وصـفه بدوام الفعل ولا بأن معه مفعولاً من المفعولات بعينه، **وإن قُدِّر أن نوعها لم يزل فهذه المعية لم ينفها شـرع ولا عقل**، بل هي من كماله، قال تعالىٰ: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝١٧ ﴾[النحل:١٧]، **والخلق لا يزالون معه**، وليس في كونهم لا يزالون

(١) المعتبر استحالة التسلسل في الماضي بين أهل الحق، وخلاف بعض لا يضرُّ، فهذا رأيه.

معه في المستقبل ما ينافي كماله، وبين الأزل في المستقبل[1]، مع أنه في الماضي حدث بعد أن لم يكن، إذ كل مخلوق فله ابتداء، ولا نجزم أن يكون له انتهاء، وهذا فرق في أعيان المخلوقات، وهو فرق صحيح لكن يشتبه علىٰ كثير من الناس النوع بالعين".اهـ.

تأمل في هذه الفقرة ففيها تصريح بخلاصة مذهبه في هذه المسألة، فالنوع عنده قديم، أي نوع المخلوقات قديم، وهذه المعية لم ينفها الشرع، ولا العقل. أما الشرع فهو قد صرح كما ذكرناه بأن حديث عمران بالألفاظ الأخرىٰ هو دليل قوي علىٰ نفيه، ولذلك نفىٰ ابن تيمية أن يكون الرسول ﷺ قد قالها، ورجح أن يكون قد تلفظ بكلمة (كان الله ولم يكن شيء قبله)، لينفي هذا الدليل الشرعي القوي علىٰ قطع التسلسل، وأما الأدلة العقلية فادعىٰ ابن تيمية أنه لا يوجد دليل علىٰ خلاف ما قاله.

وكل من هذين الادعاءين باطل، لأن الحديث المذكور دليل قوي جداً، بل توجد أدلة شرعية أخرىٰ غيره. وليس هذا محل بيانها. وأما الأدلة العقلية فقد وضحها علماء الكلام في كتبهم، فارجع إليها.

وبعد هذا تأمّل كيف يصرح ابن تيمية بقوله بأن كون المخلوقات مع الله دائماً هذا من كمال الله تعالىٰ، وظاهر هذا اللفظ أن الله يكون أكمل في حالة وجود مخلوقات معه منه في حال عدم وجود مخلوقات معه. وهذا في غاية القبح وقد سبق أن حللنا هذه العبارة فارجع إليه.

وهو كما ترىٰ يفرق بين نوع الحوادث والحادث المعين، فيجزم بحدوث المعيَّن، ويجزم بقدم نوع الحوادث.

---

(١) كذا، ولعل أصل العبارة: ...ما ينافي كماله، ولا فرق بين الأزل في الماضي والأزل في المستقبل...الخ. والمعنىٰ المقصود علىٰ كل حال واضح.

وبهذا نكون قد أنجزنا ما وعدناك به، وأثبتنا أنّ ابن تيمية قائل بقدم نوع العالم ووجوب هذا القدم وكونه من كمال الله تعالىٰ، وقدم الزمان وغير ذلك من قبائح. وسنجد كثيراً من هذه القضايا متناثرة أيضـًا في مباحث هذا الكتاب. وقد حرصنا علىٰ الاختصار ما أمكن، ولو أردنا تفصيل المقام لاحتجنا إلىٰ مجلدات طوال.

ولكن النبيه يكتفي بالقليل عن الكثير، والله هو الموفق.



الباب الثاني

بيان عقائد ابن تيمية
في ذات اللّه تعالى

الباب الثاني
بيان عقائد ابن تيمية في ذات اللّه

تلخيص عقائد ابن تيمية في هذا الموضوع، أن الله تعالىٰ عبارة عن ذات قائمة بنفسها في الحاصل، وأن هذه الذات جسم مجسم، وأنها مركبة لكن لم يسبق التركب تبعثر وتفكك، وأن لها أجزاء وأبعاضـًا يتميز الواحد منها عن الآخر، ولكن معنىٰ كونه جزءًا وبعضـًا لا يلزم التّجزؤ فعلاً أي الانفصال والانفكاك.

وهذه الذات محدودة، أي لها حدودٌ ونهايات في سائر الجهات الست، من أعلىٰ ومن أسفل وعن اليمين وعن الشمال، ومن الأمام ومن الخلف.

وهذه الذات لها حيز محدود أيضـًا نتيجة لمحدوديتها في ذاتها. وهي في جهة معينة من جهات العالم، وهي جهة الفوق. ويمكن أن تتنقل هذه الذات وتتحرك من محل إلىٰ محل آخر.

وسوف نعقد لكل قضية من هذه القضايا فصلاً نأتي فيه بالدلائل والنصوص من كلام ابن تيمية عليه.

الفصل الأول
في بيان أنَّ اللّه جسم
في عقيدة ابن تيمية

المسألة الأولى: لا يجوز نفي ولا إثبات مثل هذه الألفاظ في حق الله تعالى:

ينص ابن تيمية في كثير من كتبه علىٰ أن إثبات لفظ الجسم في حق الله بدعةٌ لم يتكلم به أحد من السلف والأئمة، وينص أيضـًا علىٰ أنَّ نفي لفظ الجسم كذلك بدعة لم ترد عن السلف.

وهو بعد ذلك يطرد هذه القاعدة في جميع الألفاظ التي اشتد عليها الخلاف نحو الجهة والحد والتحيز وغيرها كالحركة...إلخ.

ولكن سوف نبين في هذا الكتاب أن ابن تيمية يخالف هذه القاعدة التي قعَّدها مخالفة صريحة. وفيما يلي، سوف ننقل بعض نصوصه التي يثبت بها هذه القاعدة.

قال في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ٩] مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٢٩٥): "وإثبات لفظ الجسم ونفيه بدعة لم يتكلم به أحد من السلف والأئمة، كما لم يثبتوا لفظ التحيز ولا نفوه، ولا لفظ الجهة ولا نفوه، ولكن أثبتوا الصفات التي جاءت بها الكتاب والسنة، ونفوا مماثلة المخلوقات". اهـ.

وقال في الكتاب نفسه أي الرد علىٰ تأسيس التقديس [١/ ٤٦] (١/ ٢٧١): "وصنف يثبتون هذه الصفات، ولا يتعرضون للتركيب والتجسيم والتبعيض ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة لا بنفي ولا إثبات، ولكن ينزهون الله عَمَّا نزه عنه نفسه، ويقولون إنه أحد، صمدٌ لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، ويقول من يقول منهم: مأثورٌ عن ابن عباس وغيره أنه لا يتبعض فينفصل بعضه عن بعض. وهم متفقون علىٰ أنه لا يمكن تفريقه ولا تجزيه، بمعنىٰ انفصال شيء منه عن شيء.

وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمة وأئمتها، وعليه أئمة الفقهاء، وأئمة أهل الحديث وأئمة الصوفية، وأهل الاتباع المحض من الحنبلية علىٰ هذا القول يحافظون علىٰ الألفاظ المأثورة، ولا يطلقون علىٰ الله نفياً وإثباتاً إلا ما جاء به الأثر وما كان في معناه"اهـ.

لاحظ أن ابن تيمية في هذه الفقرة التي يقرر فيها أنه لم يرد عن السلف إثبات نحو هذه الألفاظ أو نفيها، ذكر أنه ورد عن ابن عباس أن الله لا يتبعض، أي نقل عنه نفي الأبعاض، ونقل اتفاق هذه الطائفة علىٰ القول بأنَّ الله لا يمكن تفريقه ولا تجزيه ونسب هذا كما ترىٰ أعلاه إلىٰ أئمة الإسلام من مختلف الفرق، وفي هذا نفيٌ كما ترىٰ لما لمْ يرد نفيه كما ادعاه لا في القرآن ولا في السنة. فهذا تناقض وتخابط أردنا أن ننبهك إليه هنا لوقوعه في فقرة واحدة، مع أنه ليس هدفنا هنا تحليل عباراته وتبيين تناقضاته.

وقال في الصفحة السابقة(١/ ٢٧٢): "وأما لفظ الجزء فما علمتُ أنه رُوِيَ عن أحد من السلف نفياً ولا إثباتاً".

وقال في [١/ ٥٤] (١/ ٢٨٩): "وأما لفظ الجسم والجوهر والمتحيز والمركب والمنقسم، فلا يوجد له ذكرٌ في كلام أحد من السلف، كما لا يوجد له ذكر في الكتاب والسنة لا بنفي ولا إثبات، إلا بالإنكار علىٰ الخائضين في ذلك من النفاة الذين نفوا ما جاءت به النصوص، والمشبهة الذين ردوا ما نفته النصوص".

لاحظ أنه في أول هذه الفقرة ينفي أن يكون ورد لهذه الألفاظ إثباتاً أو نفياً ذكرٌ عند السلف والكتاب والسنة، ثم تراه في نهاية الفقرة قد استثنىٰ فقال: "إلا بالإنكار علىٰ... إلخ" ومعنىٰ هذا الكلام المستثنىٰ أنه قد ورد إمّا إثبات بعضها أو نفي بعضها في المصادر الثلاثة المذكورة بقيد من القيود، فهذا هو معنىٰ الاستثناء.

ونقول: إذا قصد ابن تيمية مثلاً أن لفظ الجسم ورد في أحد هذه المصادر سواء بالنفي أو بالإثبات، فقد ثبت أنه قد ورد هذا اللفظ وأن السلف مثلاً قد تكلموا

عليه، إما بالإثبات أو الإنكار، المهم أنه قد ثبت كلامهم عليه -علىٰ حد عبارات ابن تيمية- .

وكذلك يقال في باقي الألفاظ محل الخلاف نحو الجوهر والمتحيز...الخ.

وعلىٰ كل حال يثبت لنا من مجرد كلام ابن تيمية أن الكلام علىٰ هذه الألفاظ أو فيها قد ورد في هذه المصادر جميعها أو بعضها أعني كلام السلف، والقرآن والسنة، إما إثباتـًا أو نفيـًا. ومجرد هذا ينقض قاعدته التي يحاول تثبيتها فتأمل.

ونحن كما قلنا ليس مقصدنا هنا -في هذا الكتاب- مناقضة أقوال ابن تيمية والاستدلال علىٰ بطلانها، فلهذا بحول الله تعالىٰ وتوفيقه محل آخر. ولكن أردنا هنا لفت نظر القارئ إلىٰ هذا الموضع.

وسوف نورد تقرير ابن تيمية لهذه القاعدة - عنده- بالنسبة لهذه الألفاظ نحو الجهة والحيز، وتقريره أوَلاً عدم ورود نفي أو إثبات لها، ثم نبين تناقضه بإثباتها جميعها لله تعالىٰ، وذلك في محله حيث نتكلم علىٰ كل لفظ من هذه الألفاظ بالتفصيل.

المسألة الثانية: تحرير ابن تيمية وتعديله للقاعدة السابقة .

قد ذكرنا لك فيما سبق أن قول ابن تيمية في الألفاظ نحو الجسم والجوهر وغيرها أنها لا يجوز نفيها ولا يجوز إثباتها، بل كل منهما بدعة، هذه القاعدة العامة التي قررها ابن تيمية قد أشرنا لك نحن في نهاية المسألة السابقة أنه لم يستطع الحفاظ علىٰ القول بعمومها وإطلاقها، بل وجب عليه تقييدها كما قيدها "بإلا" في النص السابق.

وقلنا أن مجرد الاستثناء يعني أن بعض معاني الجسم والجهة. وغيرها يلزم أنه يجوز إطلاقها علىٰ الله تعالىٰ، هذا استلزامـًا من كلام ابن تيمية.

وسوف نوضح لك الآن كيف أن ابن تيمية قد قرر صراحة تقييد قاعدته السابقة التي بالغ في تقريرها، فقيدها بعد ذلك في أكثر من كتاب، ومن ذلك ما قاله في تفسير سورة الإخلاص ص٩٦-٩٧: "...وإن الذين فارقوا دينهم قد برئ الله ورسوله منهم، فاتبع الإمام أحمد طريقة سلفه من أئمة السنة والجماعة المعتصمين بالكتاب والسنة المتبعين ما أنزل إليهم من ربهم ، وذلك أنْ ننظر فما وجدنا الرب قد أثبته لنفسه في كتابه أثبتناه، وما وجدناه قد نفاه عن نفسه نفيناه. وكل لفظ وجد في الكتاب والسنة بالإثبات أثبت ذلك اللفظ، وكل لفظ وجد منفياً نفي ذلك الفظ.

وأما الألفاظ التي لا توجد في الكتاب والسنة بل ولا في كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين لا إثباتها ولا نفيها، وقد تنازع فيها الناس، فهذه الألفاظ لا تثبت ولا تنفي إلا بعد الاستفسار عن معانيها. فإن وجدت معانيها مما أثبته الرب لنفسه أثبتت، وإن وجدت مما نفاه الرب عن نفسه نفيت.

وإن وجدنا اللفظ أُثبت به حق وباطل أو نفي به حق وباطل أو كان مجملاً يراد به حق أو باطل، وصاحبه أراد به بعضها لكنه عند الإطلاق يوهم الناس أو يفهمهم ما أرادوا وغير ما أراد، فهذه الألفاظ لا يطلق إلىٰ إثباتها ولا نفيها، كلفظ الجوهر والجسم والتحيز والجهة ونحو ذلك من الألفاظ التي تدخل في هذا المعنىٰ، فقلَّ مَنْ تكلم بها نفياً أو إثباتاً إلا وأدخل فيها باطلاً. وإن أرادَ بها حقاً". اهـ.

فهذه الفقرة مهمة جداً في فهم طريقة ابن تيمية في معالجة مثل هذه الألفاظ، ونحن عندما نقول الألفاظ، لا نريد به مجرد اللفظ بلا إرادة للمعنىٰ، بل نريد اللفظ من حيث معناه المستعمل فيه، وهو نفس ما يريده ابن تيمية.

وحاصل كلام ابن تيمية هنا، أن لفظ الجسم مثلاً إذا كان يراد به معنىٰ صحيحاً -عنده- صح إطلاق اللفظ علىٰ الله. وإلا فلا. وهكذا بالنسبة إلىٰ جميع الألفاظ الباقية.

فيلزمه جواز إطلاق ألفاظ علىٰ الله تعالىٰ من غير ورود النص بها، بل بمجرد أن تدل علىٰ معنىٰ صحيح، وهذا خلاف المذهب الذي يتبجح به هو وأتباعه.

وعلىٰ كل الأحوال فيفهم من هذه الفقرة أيضـًا، أن بعض المعاني التي استعملت فيها هذه الألفاظ، صحيحة وصادقة علىٰ الله ، وبعضها لا .

ومن الواضح أن هذا الموقف يدفعنا إلىٰ معرفة معنىٰ الجسم مثلاً عند ابن تيمية وعند غيره، وذلك حتىٰ نعرف ما هو المعنىٰ الذي يرضىٰ هو به من الجسمية.

المسألة الثالثة: في معنى الجسم.

ذكر ابن تيمية حاصل ما يعتقده من المعاني التي يطلق عليها أنها جسم في مواضع كثيرة من كتبه، ومنها تفسير سورة الإخلاص ص ١٠٥، ومنها ما ذكره في مجموع الرسائل والمسائل المجلد الثاني ص ٢١٠.

فقال: "إن لفظ الجسم يراد به في اللغة: البدن والجسد كما ذكر ذلك الأصمعي وأبو زيد وغيرهما من أهل اللغة.

وأما أهل الكلام فمنهم من يريد به المركب ويطلقه علىٰ الجوهر الفرد بشرط التركيب أو الجوهرين أو علىٰ أربعة جواهر أو ستة أو ثمانية أو ستة عشر أو اثنين وثلاثين، والمركب من المادة والصورة.

ومنهم من يقول هو الموجود أو القائم بنفسه". اهـ.

وقال في معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَزَادَهُۥ بَسۡطَةً فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِ﴾ [البقرة:٢٤٧] عن داود عليه السلام "قال ابن عباس: كان طالوت أعلم بني إسرائيل بالحرب، وكان يفوق الناس بمنكبيه وعنقه ورأسه. والبسطة: السعة. قال ابن قتيبة هو من قولك بسطت الشيء إذا كان مجموعـًا ففتحته ووسعته.

قال بعضهم: والمراد بتعظيم الجسم فضل القوة، إذ العادة أن من كان أعظم جسمـًا كان أكثر قوة"اهـ.

وقال ناقلاً عن ابن السكيت: والأجسم الأضخم.

ثم قال: فهذا الجسم في لغة العرب، وعلىٰ هذا فلا يقال للهواء جسم، ولا للنفَس الخارج من الإنسان جسم، ولا لروحه المنفوخة فيه جسم. ومعلوم أن الله سبحانه لا يماثل شيئًا من ذلك لا بدن الإنسان ولا غيره، فلا يوصف الله بشيء من خصائص المخلوقين، ولا يطلق عليه من الأسماء ما يختص بصفات المخلوقين، فلا يجوز أن يقال هو جسم ولا جسد. اهـ.

فهذا الكلام الذي نقلناه من كتب ابن تيمية يوضح فيه ما يرىٰ أنه معنىٰ الجسم في اللغة.

وسوف نسرد المعاني اللغوية للجسم كما أوردها ابن تيمية.

- الجسم: الجسد .
- الجسم: الجسمان والجثمان.
- الأجسم: الأضخم.
- جسم الشيء: أي عظم، ونقل عن بعضهم أن المراد بتعظيم الجسم فضل القوة. ولاحظ أن معنىٰ عظم هنا أي كبر حجمه بزيادة مادته التي يتألف منها.

وأمَا المعاني الاصلاحية.

فقد نقل ابن تيمية عن أهل الكلام أن الجسم عندهم أعم من هذا، أي مما مضىٰ من المعاني. ومن المعاني التي يطلقون الجسم عليها كما زعم.

- كل ما يشار إليه إشارة حسية فهو جسم، ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم:
- وهو مركب من جوهرين فصاعداً.
- بل أربعة جواهر فصاعداً.
- بل ستة فصاعداً.
- بل ثمانية فصاعداً.
- بل ستة عشر فصاعداً.

- بل اثنان وثلاثون فصاعداً.
- وقال آخرون الأجسام مركبة من الهيولي والصورة.
- وقال آخرون ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا.
- وقال آخرون: الجسم هو القائم بنفسه.

هذا حاصل كلام ابن تيمية في معنىٰ الجسم لغة ومعناه اصطلاحـًا كما ذكره في عدة مواضع في كتبه. أما بالنسبة للمعاني الاصطلاحية، فقد قال كما ذكرنا أن فيها حقـًا وباطلاً، فلا يجوز نفيها نفيـًا تامـًا ولا إثباتـًا كذلك، ولكن يستفسر عن المعنىٰ المراد.

ونحن سوف نورد فيما يأتي تفصيل أحكامه علىٰ المعاني الاصطلاحية للجسم. ولكن هنا نود أن نصرح بأن ابن تيمية علىٰ كثرة المعاني التي أوردها لكلمة الجسم، إلا أنه لم يذكر المعنىٰ الحقيقي الذي صرح به المتكلمون والفلاسفة، واتفقوا علىٰ إنكاره، وهو ما سنوضحه باختصار هنا:

ذكر العلامة العضد في المواقف أن الفلاسفة يقولون أن الجسم هو جوهرٌ مركب من الهيولي والصورة. ونقل عن المتكلمين أن الجسم جوهرٌ متحيز يقبل القسمة (ص١٨٢) ووضح قول الفلاسفة فقال: الجسم الطبيعي هو جوهرٌ يمكن أن يفرض فيه أبعادٌ ثلاثة متقاطعة علىٰ زوايا قائمة. وقال إن إمكان فرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة علىٰ زوايا قائمة هذا القيد لم يذكر لتمييز الجسم بل لتحقيق ماهيته، فإن الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة لا يكون إلا كذلك. ص١٨٣ فالقيد المُحَقِّقُ لماهيَّةِ الجسم هو إمكان فرض الأبعاد الثلاثة القائمة الزوايا فكل ما تحقق فيه هذا الفرض كان جسمـًا، سواءاً كان أقله مركبـًا من جزأين أو ثلاثة أو أربعة أو غير ذلك من الأعداد من الجواهر الفردة، بل حتىٰ لو كان مؤلفـًا أصلاً من الهيولي والصورة، وأمكن فرض الأبعاد الثلاثة المذكورة، فإنه يكون جسمـًا اصطلاحـًا، هذا بالاتفاق بين الفلاسفة والمتكلمين. وأما اختلافهم في عدد الجواهر التي تؤلف

جسماً، فهذا لا يضر هنا، لأنه سواءً أقلنا أنها ثلاثة أم اثنان أم أربعة أم ثمانية أم غير ذلك، فالاتفاق حاصل علىٰ ما يلي:

- عند السادة الأشاعرة أن الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة، ذكره العطار في حاشيته علىٰ مقولات البليدي ص ١١٧.

- عند المعتزلة هو الطويل العريض العميق. وقريب منه عند الفلاسفة كما مَرَّ.

فالحاصل في معنىٰ الجسم شيئان فقط وهما اللذان يحتملان الخلاف. وأمّا غير هذه الأقوال في معنىٰ الجسم فقد قال الشريف المحقق الجرجاني في شرح المواقف (٢/ ١٩٢): "وما هو كقول الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم بنفسه، وقول بعض الكرامية هو الموجود، وقول هشام هو الشيء. باطلٌ. لانتقاضِ الأول بالباري تعالىٰ والجوهر الفرد، وانتقاض الثاني بهما وبالعرض أيضاً، وانتقاض الثالث بالثلاثة.

علىٰ أن في هذه التعريفات فساداً آخر، لأن هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة، بل تخالفها، فإنه يقال زيدٌ أجسمُ من عمرو، أي أكبر ضخامة وانبساط أبعاد وتأليف أجزاء، فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف، وليس في هذه الأقوال إنباء عن ذلك".اهـ.

وهذا الكلام في غاية التحقيق فتأمله.

وبعد هذا التوضيح يتبين لك أن ابن تيمية لم يذكر لا المعنىٰ اللغوي علىٰ حقيقته ولا المعاني الاصطلاحية علىٰ وجهها.

فأما المعنىٰ اللغوي: فالجسم في أصل اللغة يدل علىٰ التركيب والضخامة أي كبر الحجم، بغض النظر عما إذا كان مركباً من أجزاء فردة أو غيرها كالهيولي والصورة، فإن هذا خلاف آخر أي مسألة أخرىٰ، أي ممَّ يتحقق الجسم، فقال

المتكلمون من جواهر فردة، وقال الفلاسفة من الهيولي والصورة. وليست هذه المسألة داخلة في أصل اللغة أصلاً. فاللغة تدل علىٰ مطلق الضخامة والتركب.

ولم يقل المتكلمون أن العرب تقول بالأجزاء التي لا تتجزئ ولم ينسبوا هذا إلىٰ أصل اللغة كما ادعىٰ ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص !! ص١١٤ فقال: لا ريب أن العرب تقول هذا جسيم أي عظيم الجثة، وهذا أجسم من هذا أي أعظم جثة لكن كون العرب تعتقد أن ذلك لكثرة الأجزاء التي هي الجواهر الفردة إنما يكون إذا كان أهل اللغة قاطبة يعتقدون أن الجسم مركب من الجواهر الفردة. اهـ.

فهذا الكلام سفسطائي ساذج لا معنىٰ له. لما قلنا من أن المتكلمين لم يريدوا أن يقولوا لهم أن العرب تعتقد تركب الجسم من الجواهر الفردة. أو من غيرها، بل مطلق التركب، وهذا لا يستطيع أن ينفيه ابن تيمية.

ثم إن بحث المتكلمين بعد ذلك عن ما يتركب منه الجسم جاء كمسألة خاصة.

وهذا ما ذكره العلامة السمرقندي في كتاب الصحائف الإلهية فقال في القسم الثالث في الجواهر ص٢٥٣: "الفصل الأول: في الجسم وفي اختلاف المذاهب في تحقيق ذاته" . فعدَّهما مسألتين الأولىٰ في معنىٰ الجسم، الثانية في تحقيق ذاته.

ثم قال: "عرّفه المتقدمون -أي الفلاسفة- بأنه جوهر ذو أبعاد ثلاثة وهي الطول والعرض والعمق، وقالت الأشاعرة أنه متحيز قابل للقسمة فعلىٰ هذا يكون المركب من جوهرين فردين جسماً عندهم. وقالت المعتزلة أنه متحيز ذو أبعاد ثلاثة، وزعموا أنه لا يحصل بأقل من ثمانية جواهر، وقال الكعبي. وقد يحصل بأربعة، بأن تكون ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها فيحصل مخروط ذو أربعة أضلاع مثلثات. هذا ما قيل في تعريفه".اهـ.

ثم شرع في الكلام علىٰ تحققه وهي المسألة الثانية فقال: "واختلف أهل العلم في تحقق ذاته علىٰ مذاهب انحصرت في ستة، لأن الجسم إما أن يكون ذا مفاصل

بالفعل، أو لا، والأول إما أن يكون تألفه من أجزاء لا تتجزأ، أو لا، والأول إما من أجزاء متناهية أو لا. والثاني إما من أجسام صغار أو لا. اهـ..إلخ ما قال.

فبهذا يتبين لنا أن ابن تيمية قد خلط بين المسائل. بل أنه ارتكب غلطاً عظيماً وهو أنه اقتصر علىٰ ذكر الخلاف في المسألة الثانية وهي كيف يتحقق الجسم أي هل من أجزاء وكم عددها أو من هيولي وصورة؟ وهي أصلاً لا علاقة لها بتعريف الجسم من حيث هو جسم، ولم يذكر مطلقاً التعريفات المعتمدة عندهم كما وضحناها نحن.

وهذا الخلط في المسائل يدل علىٰ أمور:

- الأول إما أن ابن تيمية لا يفهم أصلاً هذه المسائل.
- أو أنه يفهمها ولكن يخلط المسائل بعضها ببعض، وهذا لا يجوز أصلاً.
- أو أنه تعمد ذكر هذه المسائل علىٰ هذه الصورة المزعجة بهدف تنفير القارئ الجاهل من جميع الأقوال الاصطلاحية، وذلك ليتم له بعد ذلك ترجيح قوله هو في معنىٰ الجسم.

فالعجب كل العجب من إنسان ينص علىٰ أن الناس اختلفوا في المسألة الفلانية علىٰ أقوال، ثم إذا جاء يذكر هذه الأقوال، ذكر أقوالهم في مسألة أخرىٰ؟!!.

واعلم أنه علىٰ جميع الأقوال المعتبرة عند السادة العلماء يكون الجسم متحيزاً ومركبًا، بغض النظر ممَّ تركب، فهي مسألة أخرىٰ كما بيَّنَّا.

ومجرد اتفاق العلماء علىٰ هذا الأمر لم يذكره ابن تيمية.

واعلم كذلك أن كلاً من الفلاسفة والأشاعرة والمعتزلة قد نصوا علىٰ أن الله تعالىٰ لا يقال عليه أنه جسم، أي أنهم نفوا الجسمية عن الله تعالىٰ قولاً واحداً لا خلاف فيه بينهم.

وهذا الاتفاق علىٰ نفي الجسمية عن الله تعالىٰ من كل هذه الفرق، لم يذكره ابن تيمية، لأنه أصلاً يريد أن يوهم القارئ أنهم مختلفون متخابطون في كل شيء ولا يعتمد عليهم في إظهار حقيقة أي أمر، ولا يؤخذ منهم أي قول، ليبرر لنفسه بعد ذلك مخالفتهم جميعـًا.

فهو أولاً يريد أن يظهر أنهم لم يتفقوا علىٰ شيء بالمرة، أي أن كل واحد منهم عرّف الجسم تعريفـًا خاصـًا ثم نفىٰ هذا المعنىٰ عن الله. فإذا سلم القارئ لابن تيمية أن كل واحد من هؤلاء يخالف غيره في معنىٰ الجسمية المنفي عن الله، فإنه يقبل بعد ذلك من ابن تيمية أن يأتي بقول آخر في معنىٰ الجسمية وينص علىٰ تخابط هؤلاء جميعهم ويدعي أنه لم يخالف ما اجتمعوا علىٰ نفيه، بل خالف كل واحد منهم في أمر وخالفه في آخر، وتفرد بعد ذلك في رأيه وقوله، وحجته في ذلك أنه كيف لا يصح له هذا وهو يرىٰ كل واحد من هذه الفرق تفرد برأيه الخاص؟!.

فهذا هو حاصل أسلوب ابن تيمية في مناقشة الفرق وفي كيفية توضيحه لأقوالها، لإثبات رأيه.

ولكن لا بُدَّ أن نتساءل هنا، لماذا لم يذكر ابن تيمية أن جميع هذه الفرق قد اتفقت علىٰ أن ما كان متحيزاً وممتداً في الأبعاد فهو جسم، والله لا يكون جسمـًا مطلقـًا؟

الجواب: لأن ابن تيمية يقول أن الله تعالىٰ متحيز وله حدود في مختلف الجهات الستة أي اليمين واليسار والأعلىٰ والأسفل والأمام والخلف، أي أنه يقبل فرض الأبعاد الثلاثة المتعامدة. وهو يعتقد أن حقيقة الله تعالىٰ كذلك.

ويقول لمخالفيه: إذا سميتم هذا المعنىٰ جسمـًا، فكون الله تعالىٰ جسمـًا حق ولم يأت الشرع بنفيه بل جاء بإثباته، وأنه لا يتصور أن يوجد موجود مطلقـًا إلا أن يكون جسمـًا بهذا المعنىٰ كما سبق.

فالحاصل أن ابن تيمية يخالف جميع الناس (الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة والزيدية والإباضية الخوارج والشيعة... وغيرهم) فينص علىٰ أن الله تعالىٰ متحيز وفي جهة وله أبعاد، وإذا كان هذا هو معنىٰ الجسم فهو جسم.

وجميع الفرق السابقة تبطل هذا وتنص علىٰ بطلانه ونفيه عن الله تعالىٰ.

وأما مبالغة ابن تيمية في ذكر خلاف الناس في أقل ما يتألف منه الجسم، فهو لا محل له هنا، أي لم يكن ينبغي أن يذكره لأنه ليس هو أصل المسألة، بل ذكره إنما هو تلاعب منه ليتسنىٰ له إثبات ما يريد بعد ذلك.

- ففرق كبير بين أن تقول أن كل الناس مختلفون في معنىٰ الجسم ولم يتفقوا علىٰ معنىٰ معين، وكل منهم ينفي ما يثبته الآخر. فلذلك أنا أخالفهم جميعهم أي أخالف كل واحد منهم واتفرد برأيي الخاص.

- وبين أن تقول أنهم مع اختلافهم فقد اتفقوا علىٰ أمور، وهي نفي التحيز وإمكان فرض الأبعاد علىٰ الأقل فيما فوق الثلاثة أجزاء أو الأربعة لتجويز تسميته جسماً، ثم تخالفهم جميعهم فيما اتفقوا عليه.

فالصورة الأولىٰ هي ما يريد ابن تيمية أن نعتقد أنها الحاصلة، ولذلك فلا يجوز أن نستغرب إذا خالفهم جميعهم. وهذه الصورة في الحقيقة ليست هي الحاصلة كما بينا.

أما الصورة الثانية فهي الحاصلة، وإذا آمنا بأنها هي التي تصور حقيقة الخلاف الحاصل بين الناس في هذه المسألة ، فإننا نستهجن عند ذاك موقف ابن تيمية ومخالفته لهم جميعهم، ونبادر بالحكم بغلطة ولاشك، وهو ما لا يريدنا أن نعتقده. فتأمل.

لقد نص ابن تيمية علىٰ اتفاق الناس علىٰ بعض المعاني والخصائص الخاصة بالجسم في التأسيس وإن لم يذكرها أيضـًا علىٰ وجهها الصحيح، وخالفهم بعد ذلك في لوازمها كما ذكرناه.

قال في التأسيس [١/ ٥٠٦](١): "والمقصود هنا بيان منشأ النزاع في مسمىٰ الجسم، والنظار كلهم متفقون فيما أعلم علىٰ أن الجسم يشارُ إليه، وان اختلفوا في كونه مركبـًا من الأجزاء المتفردة أو من المادة والصورة أو لا من هذا ولا من هذا"اهـ.

ثم قال(٢): "فإذا عرف تنازع النظار في حقيقة الجسم فلا ريب أن الله سبحانه ليس مركبـًا من الأجزاء المنفردة، ولا من المادة والصورة، ولا يقبل سبحانه التفريق والاتصال، ولا كان متفرقـًا فاجتمع"اهـ.

أقول: فهو كما ترىٰ لا ينفي مطلق التركيب، بل ينفي التركيب من هذه الأمور التي نفاها، وأما المعنىٰ الكلي من التركيب فلا ينفيه بل يثبته ويقول أنها عقيدة المسلمين جميعهم. وما هو إلا ادعاء وتهويل.

ونحن وإن كنا قد أطلنا في هذه المسألة، وهي بيان معنىٰ الجسم عند الناس، إلا أن ذلك كان مهمـًا جداً لتوضيح حقيقة أقوال ابن تيمية فيها. وليمكن بعد ذلك فهم كلامه، وكلام غيره.

ولنعرف بعد أن قرر أنه يخالف جميع المختلفين فيما اصطلحوا عليه المعنىٰ الحقيقي الذي يخالفهم هو فيه. ولنعرف أيضـًا المعنىٰ الحقيقيَّ للجسم عند الناس والذي اتفقوا علىٰ إبطاله.

---

(١) هذا في الطبعة القديمة، ولا يوجد النص في الطبعة الحديثة، ولكنه موجود في منهاج السـنة (٢/ ٥٣٢).

(٢) انظر منهاج السنة (٢/ ٥٣٨).

وقد يتوهم القارئ أننا قصدنا مناقشة ابن تيمية هنا وإبطال كلامه، وهو في هذا الوهم مخطئ بلا شك. فإن قصدنا لم يكن منصباً إلا إلىٰ بيان قول ابن تيمية علىٰ الحقيقة، وبيان وتفسير أقوال غيره من الناس كما يريدون هم لا كما يريد هو، لنتمكن بعد ذلك من الحكم الصحيح في هذا الموضوع.

نعم، نحن نعتقد إبطال كلام ابن تيمية جملة وتفصيلاً، ولكن ليس ذلك محل الاحتجاج لذلك.

المسألة الرابعة: في إثبات أن ابن تيمية يقول بأن الله جسم.

في المسألة السابقة بينا أن سائر الفرق اتفقت علىٰ أن ما كان متحيزاً ويقبل فرض الأبعاد الثلاثة المتعامدة فيه فهو جسم بلا ريب، واتفقوا أيضاً علىٰ أن الله تعالىٰ ليس جسماً.

ولم يخالف في هذا إلا الكرامية والصالحية كما مرت الإشارة إليه في كلام شارح المواقف، وبينا بطلان قولهم قطعاً.

وهنا سوف نوضح رأي ابن تيمية في هذه المسألة بنصوص صريحة منه وهي هل الله تعالىٰ جسم أو لا؟

وهذا عنده له معنيان:

الأول: هل الله متحيز وقابل لفرض الأبعاد، فهو يقول نعم. وسائر الفرق تقول لا.

الثاني: هل هو متركب من أجزاء. سائر الفرق تقول أن ما كان متحيزاً كما مرَّ فهو لا محالة مركب، قال الملا أحمد الجندي في حاشيته علىٰ السعد ص ٩٥: لأنه مركب من الأجزاء العقلية كالجنس والفصل، أو الوجودية كالهيولي والصورة أو الجواهر الفردة أو المقدارية كالأبعاد.اهـ. **فسائر الفرق ينفون التركيب عن الله تعالىٰ بجميع هذه الوجوه المذكورة هنا.**

وأما ابن تيمية فيقول لا ينتفي ذلك عنه، بل لا ينفي إلا معنىٰ واحداً ليس هو أصلاً محل خلاف بينهم وهو أن يكون الله قد ركبه غيره من هذه الأجزاء أو أن يكون قبل ذلك غير مركب أي أن تكون الأجزاء منفردة ثم تركبت ولو بلا مُرَكِّب فهذان الاحتمالان هما فقط اللذان ينفيهما ابن تيمية كما سترىٰ من كلامه.

وهما ليسا أصلاً في محل خلاف من هذه الفرق، فالجميع ينفي ذلك ضرورة، بلا احتمال الإمكان أصلاً.

وقد علمنا نحن أن المعنىٰ الأصلي للجسم عند الفرق هو المعنىٰ الأول، واتفقوا علىٰ نفيه، وأما المعنىٰ الثاني فليس معنىٰ أصلياً بل هو لازم، ومنفي أصالة لانتفاء الملزوم، فهو ليس محل خلاف أصلاً، ومع ذلك فإننا كما سنرىٰ يشدد ابن تيمية في نفيه له، ويبالغ حتىٰ ربما يتصور البعض أن خصومه قائلون به. أو ربما يتوهم القارئ من شدة مبالغة ابن تيمية في نفيه له أنه لا يوجد للجسم معنىٰ آخر. وهو في الحقيقة ليس كذلك.

وسوف ننقل فيما يلي نصوصاً عديدة عن ابن تيمية يوضح فيها أنه يقول بأن الله تعالىٰ متحيز أي له حيز، وأنه جسم بهذا المعنىٰ.

النص الأول: في إثبات كون الله جسماً.

قال ابن تيمية في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ٥][1]: "والمقصود أن القول بوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه لم يقل أحد من العقلاء أنه معلوم بالضرورة، وكذلك سائر لوازم هذا القول مثل كونه ليس بجسم ولا متحيز ونحو ذلك، لم يقل أحد من العقلاء إن هذا النفي معلوم بالضرورة، بل عامة ما يُدَّعِىٰ في ذلك أنه من العلوم النظرية".اهـ.

---

(١) كذا في الطبعةالقديمة، وهو موجود في مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٢٨٨).

هذا الكلام ذكره ابن تيمية في أوائل رده علىٰ أساس التقديس[1]، والمسائل الأولىٰ التي خاض فيها الإمام الرازي في هذا الكتاب المفيد، هي نفي كون الله جسماً ونفي كونه في جهة من الجهات.

وابن تيمية يشرع الآن في الرد علىٰ الرازي في ذلك، فيقول إن كون الله لا داخل ولا خارج العالم قول ليس معروفاً بضرورة العقل، بل هو من النظريات أي الأمور التي إذا علمت فإنما تعلم بعد التأمل والنظر.

ثم قال ابن تيمية في إكمال تعليقه السابق علىٰ كلام الرازي[2]: "مما يبين أنَ هذه القضية حق، أن جميع الكتب المنزلة من السماء، **وجميع الأنبياء جاءوا بما يوافقها لا بما يخالفها**، وكذلك سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم يوافقون مقتضاها لا يخالفونها.

ولم يخالف هذه القضية الضرورية إلا من لا لسان صدق له في الأمة الإسلامية، بل أكثر أهل الكلام والفلسفة يقولون بموجبها، وإنما خالفها طائفة من المتفلسفة وطائفة من المتكلمين كالمعتزلة ومن اتبعهم"اهـ.

فانظر رحمك الله إلىٰ ابن تيمية كيف يصرح أن قضية كون الله جسماً وإنه في جهة. إنما هي قضية دلت عليها جميع الكتب المنزلة من السماء، وجميع الأنبياء يوافقونها وكذلك تابعوهم، إذن عند ابن تيمية، نفي كون الله جسماً هذه ليست قضية ضرورية بل فيها خلاف، والحق أن الله جسم، كما دلت علىٰ ذلك النصوص وأن الأديان السماوية نزلت بذلك.

فانظر كيف يقلب الأمر الصحيح إلىٰ نقيضه، ثم يدعي الضرورة في النقيض، فعنده صار كون الله جسماً معلوماً بالضرورة من الأديان والعقول.

---

(١) هذا بحسب ما في الطبعة القديمة للرد علىٰ تأسيس التقديس كما لفتنا النظر في التعليق السابق.

(٢) هذا مذكور قبل النص السابق في مجموع الفتاوىٰ ٥/ ٢٧١ وليس في الطبعة الجديدة للتأسيس.

ولم يخالف في هذه القضية إلا من لا لسان صدق له في الأمة الإسلامية، إذن كل من قال إن الله ليس بجسم، فقوله مردود، وكل من قال إن الله جسم فقوله مقبول.

وتأمل كيف يوضح علىٰ زعمه بعد ذلك كيف أن الناس الذي نفوا الجسمية عن الله تناقضوا وقالوا بما يناقض هذا القول، أي قالوا بما يناقض نفيهم الجسمية عنه تعالىٰ فيقول بعد ذلك مباشرة: "والذين خالفوها، عقلاؤهم وعلماؤهم تناقضوا في ذلك، وادعوا الضرورة في قضايا من جنسها وهي أبين منها، ومن أنكر منهم ذلك، أدىٰ به الأمر إلىٰ جحد عامة الضروريات والحسيات". اهـ.

إذن ابن تيمية يدعي أن من ينكر كون الله جسمًا، فإن هذا القول يسوقه إلىٰ جحد الضروريات والحسيات، فتعالوا لنرىٰ كيفية هذا التلازم عنده. قال بعدما مرَّ مباشرة في [١/ ٦][1]: "يبين ذلك أن الذين قالوا إن الخالق سبحانه ليس هو جسم ولا متحيز تنازعوا بعد ذلك: هل هو فوق العالم أم ليس فوق العالم؟ فقالت طوائف كثيرة هو فوق العالم، بل هو فوق العرش، وهو مع ذلك ليس بجسم ولا متحيز، وهذا يقوله طوائف من الكلابية والكرامية والأشعرية وطوائف من أتباع الأئمة من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وأهل الحديث والصوفية، وهذا هو الذي حكاه الأشعري عن أهل الحديث والسنة، وقالت طوائف منهم: ليس فوق العالم ولا فوق العالم شيء، وهذا قول الجهمية والمعتزلة، وطوائف من متأخري الأشعرية والفلاسفة والنفاة والقرامطة والباطنية، أو أنه في كل مكان بذاته، كما يقول ذلك طوائف عن عبادهم ومتكلميهم وصوفيتهم وعامتهم، ومنهم مَنْ يقول ليس هو داخلاً فيه ولا خارجًا عنه ولا حالاً فيه وليس في مكان من الأمكنة فهؤلاء ينفون عنه الوضعين المتقابلين جميعًا، وهذا قول طوائف من متكلميهم ونظارهم، والأول هو الغالب علىٰ عامتهم وعبادهم وأهل المعرفة والتحقيق منهم، والثاني هو الغالب علىٰ نظارهم ومتكلميهم وأهل البحث منهم والقياس

---

(١) انظر مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٢٧٢).

فيهم. وكثير منهم يجمع بين القولين ففي حالِ نظره وبحثه يقول بسلب الوضعين المتقابلين كليهما، فيقول: لا هو داخل العالم ولا خارجه، وفي حال تعبده وتألهه يقول بأنه في كل مكان ولا منه شيء.

وهذه المقالات فسادها معلوم بالضرورة العقلية وإن كان قد تواطأ عليها جماعة كثيرة".اهـ.

لاحظ كيف حكم ابن تيمية بالفساد علىٰ جميع هذه الأقوال، وادعىٰ أن الحكم بفسادها هو حكم عقلي ضروري، وما ذلك إلا لأن جميع هذه الأقوال اجتمعت علىٰ نفي الجسمية والتحيز عنه عز وجل، ومعلومٌ أن نفي الجسمية والتحيز عن الله تعالىٰ أمر صحيح في ذاته، ولكنه لا يرضىٰ به واحد مثل ابن تيمية حيث يقوم مذهبه كله علىٰ إثبات هذه القضايا ونحوها في حق الله تعالىٰ كما ترىٰ أثناء هذا الكتاب.

فهو يدعي أن من قال بان الله ليس جسماً يستحيل عليه أن يقول إنه تعالىٰ فوق العالم، وفوق مخلوقاته، وهذا الزعم منه باطل، إذ يمكن أن يقال أن الله فوق المخلوقات فوقيه ليست مكانية، فكونه فوق العرش لا يستلزم أن يكون أقرب بالمسافة إلىٰ العرش منه إلىٰ ما هو غير العرش، وهذا القول وإن كان صعب التخيل إلا أنه معقول، لأن هذه الفوقية ليست حسية مكانية، حتىٰ يلزمهم التناقض الذي ادعاه ابن تيمية.

وهذا القول قد قالت به طائفة من الكرامية وهم غالباً مجسمة، ولكنهم مع ذلك لم يلتزموا فوقية المسافة والمكان، مع أن جماهير الكرامية التزموا ذلك.

وأما نسبة ذلك إلىٰ الكلابية والأشعرية، فهي ليست صحيحة، لأن من قال منهم إنَّ الله فوق العالم أو فوق العرش لم يقصد الفوقية المكانية، لأنهم جميعاً لم يقل أحد منهم بأن العرش مكان لله تعالىٰ، بخلاف الكرامية، فإن جماهيرهم صرحوا أن الله له مكان، وهو العرش، وقد سبق بيان ذلك لك.

وابن تيمية من الذين يقولون بأن العرش مكان لله تعالىٰ، ويقول بأن العرش مماس لله والله مماس للعرش، ويقول بأن الله في جهة، فبيننا وبين الله تعالىٰ مسافة محدودة إذا قطعناها وصلنا إلىٰ الله، فهذا هو الوصول إلىٰ الله عنده، وهذا هو معنىٰ "وأن إليه المنتهىٰ" أي أن نهاية كل مسافة راجعة إليه.

فهذا النص واضح في القول بأن الله تعالىٰ جسم ومتحيز وله جهة، وواضح في أن الله تعالىٰ عند ابن تيمية متصف بجميع ذلك.

وبناءً علىٰ توضيحنا المختصر لمقالات هذه الفرق، يتبين لك أنه لا يوجد تناقض مطلقًا في أقوال هؤلاء، وأن ابن تيمية متوهم، بل هذا هو أسلوبه في الإثبات كما سيتضح لك، فإنه يحرف أقوال الفرق ويفسرها علىٰ مزاجه وهواه ثم يلزمهم بما لا يلزمهم، وهذا الأسلوب يستعمله كثيراً في كتبه المختلفة.

وهذا الأسلوب يتوهم منه الجاهل وغير المطلع علىٰ أقوال الفرق ومذاهب الناس، شدة وعمق معرفة ابن تيمية بأقوالهم، ولكنه في الحقيقة يقلب أقوالهم ليتمكن بعد تشويهها من إلزامهم بما يريد، وإثبات قوله بالتجسيم ومعلوم أن هذه هي طريقة المبتدعة الضالين لا علماء الدين المتقين لربهم.

النص الثاني: ما ثَمَّ موجود إلا جسم أو قائم بجسم.

ذكر ابن تيمية في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ٩][1] بعضًا من المتكلمين المتقدمين وخلط الكرامية بالأشاعرة بالمعتزلة، وقارن بينهم وبين المتكلمين من الأشاعرة[2].

فقال: "وهؤلاء -أي المتقدمون- وغيرهم لا يسلمون للفلاسفة إمكان وجود ممكن لا هو جسم ولا قائم بجسم، بل قد صرح أئمتهم بأن بطلان القسم الثالث

---

(١) كذا في الطبعة القديمة، وانظر في مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٢٩٥).

(٢) أوردنا هذا النصَّ بطوله في أول الكتاب، وعلقنا عليه هناك بما ناسب ذلك المحلّ.

معلوم بالضرورة، بل قد بين أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب إمام الصفاتية كابي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله بن مجاهد **وغيرهم من انحصار الموجودات في المباين والمحايث**، وإن قول من أثبت موجوداً غير مباين ولا محايث معلوم الفساد بالضرورة، مثل ما بين أولئك انحصار الممكنات في الأجسام وأعراضها أبلغ".اهـ.

الذي نريد أن ننبه إليه في هذه الفقرة، هو تمييز ابن تيمية بين الممكنات والموجودات، ومعلوم أن الممكنات لا تطلق إلا علىٰ جائز الوجود، فيخرج منها واجب الوجود وهو الله تعالىٰ. أما الموجودات فيدخل فيها الله والمخلوقات، أي يدخل فيها واجب الوجود وممكن الوجود.

والذي نريد الإشارة إليه هو ما ذكره ابن تيمية هنا من توضيح لمذهب المتكلمين بأن الموجودات تنحصر في المباين والمحايث، فيه تلبيس عليهم.

ونبين ذلك كما يلي:

مذهب الأشاعرة من أهل السنة، ومشىٰ معهم جماهير المتكلمين من المعتزلة أيضـًا أن الممكنات إما أجسام أو أعراض قائمة بالأجسام، وهذه القسمة إلىٰ هذين النوعين إنما تصدق علىٰ الممكنات، لا علىٰ الموجودات كلها، لأن الله تعالىٰ يدخل في مسمىٰ الموجودات، وليس جسمـًا مطلقـًا عند هؤلاء.

ولنزيدك ثقة في نسبة هذا القول إلىٰ المتقدمين من المتكلمين وأنهم أرادوا هذا المعنىٰ، ننقل إليك ما قاله الإمام أبو بكر الباقلاني في كتاب الأنصاف في ص٢٦.

فقد قال في ضمن ما ينبغي للمسلم أن يعلمه: " وأن يعلم أن الموجودات كلها علىٰ قسمين: منها قديم لم يزل وهو الله تعالىٰ، وصفات ذاته التي لم يزل موصوفـًا بها ولا يزال كذلك. وقولهم أقدم وقديم موضوع للمبالغة في الوصف بالتقدم وكذلك أعلم وعليم، وأسمع وسميع.

والقسم الثاني مُحْدَثٌ، لوجوده أولٌ، ومعنىٰ المحدث ما لم يكن ثم كان، مأخوذ ذلك من قولهم حدث بفلان حادث من مرض أو صداع وأحدث بدعة في الدين، وأحدث روشناً، وأحدث في العرصة بناءً، أي فعل ما لم يكن من قبل موجوداً.

وأن يعلم أن المحدثات كلها علىٰ ثلاثة أقسام:

جسم وجوهر وعرض، فالجسم في اللغة هو المؤلف المركب، يدل علىٰ ذلك قولهم رجل جسيم، وزيد أجسم من عمرو...إلخ".

ثم قال ص٢٨: "وأن يعلم أن العالم محدَث وأنه لا ينفك علويه وسفليه من أن يكون جسماً مؤلفاً أو جوهراً منفرداً، أو عرضاً محمولاً، وهو محدث بأسره".اهـ.

هذا هو ما ذكره الإمام الباقلاني من متقدمي أئمة الأشاعرة، في كتاب الإنصاف وكذلك ذكره في كتاب التمهيد، وهو أيضاً ما مشىٰ عليه سائر المتقدمين والمتأخرين من حصر العالم وهو المخلوقات كلها في الأجسام والأعراض، وجماهير المتكلمين قالوا إن الأجسام تتألف من جواهر فردة أي أجزاء لا تتجزأ. ومنعوا من وجود مخلوقات ليست بأجسام لأن الدليل لم يدل علىٰ ذلك. وأما المتأخرون أي أكثرهم فقالوا عدم الدليل لا يدل علىٰ عدم المدلول، أي أنهم اختاروا التوقف وعدم الجزم بعدم وجود المجردات عن المادة الجسمانية، ومع ذلك فقد ردوا كلام الفلاسفة وما ساقوه من الأدلة لإثبات تلك المجردات وبينوا أنها ليست قطعية الدلالة.

هذا وقد اختار بعض المحققين كالإمام الرازي والغزالي والأصفهاني، وجود مخلوقات غير جسمانية، ومثلوا عليها بالروح الإنسانية.

وكما ترىٰ، فكل هذه الأقوال محلها المخلوقات، أي الموجودات الممكنة لا جميع الموجودات، فلا يدخل في كلام المتقدمين الذين حصروا الممكنات في الأجسام والأعراض، ولا المتأخرين الذين زادوا بعض المجردات عن المادة، لا يدخل في كلامهم واجب الوجود وهو الله عز وجل.

فلم يقولوا إذن إن الموجودات كلها سواء الممكنات أو الواجبات إما أن تكون أجساماً أو أعراضاً، كما ادعاه ابن تيمية. ونسبه إليهم بل الذين حصروا الموجودات في الأجسام والأعراض إنما هم الكرامية والمجسمة ومنهم ابن تيمية، كما قال بعد النص السابق [١/ ٩][1]:

"وطوائف من النظار قالوا: ما ثم موجود[2] إلا جسم. أو قائم بجسم إذا فسر الجسم بالمعنىٰ الاصطلاحي[3] لا اللغوي كما هو مستقر في نظر العامة، وهذا قول كثير من الفلاسفة أو أكثرهم، وكذلك أيضاً الأئمة الكبار كالإمام أحمد في رده علىٰ الجمهية وعبد العزيز المكي في رده علىٰ الجهمية، وغيرهما: بينوا أن ما ادعاه النفاة من إثبات قسم ثالث ليس بمباين ولا محايث معلوم الفساد **بصريح العقل، وإن هذه من القضايا البينة التي يعلمها العقلاء بعقولهم"**.اهـ.

فانظر رحمك الله في قوله: إن طوائف من النظار...إلخ، فهؤلاء النظار الذين قالوا بذلك هم المجسمة كما ذكرنا ذلك عنهم سابقاً، والكرامية كما هو معلوم وهؤلاء خالفوا قول الأشاعرة المتقدمين من حصر المخلوقات في الأجسام والأعراض، وعمموا هذا التقسيم حتىٰ علىٰ الله تعالىٰ، فقالوا: ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم، والله موجود، إذن هو إما أن يكون جسماً أو قائماً بجسم، هذا علىٰ قولهم المنبوذ الشنيع. وواضح للأخ القارئ تمييز ابن تيمية بين قول

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٢٩٥).

(٢) لاحظ أنه يتكلم عن الموجود الشامل لواجب الوجود والممكن.

(٣) راجع ما ذكرناه في مسألة معنىٰ الجسم.

المتقدمين من الأشاعرة وإن حاول أن يشوهه، وبين قول هؤلاء المجسمة النظار علىٰ زعم ابن تيمية، فما هو الرأي الأصح عند ابن تيمية، هل هو الذي يحصر الأجسام والجسمانيات في المخلوقات، أم هو رأي من يقول إن الله يجب أن يكون إما جسماً أو قائماً بجسم. لنعرف ذلك.

تأمل كيف علق علىٰ قول هؤلاء المجسمة أولاً فقال:

- إنه مستقر في فطر العامة.
- وهو قول كثير من الفلاسفة .
- ورأي كثير من الأئمة الكبار كالإمام أحمد بن حنبل. وعبد العزيز المكي.
- وغيرهما.

إذن، هذا الرأي بلا شك هو الرأي الذي يقول به ابن تيمية، أي أن الموجودات كلها إما أجسام أو أعراض قائمة بأجسام، وذلك لأنه يستحيل أن يعارض ما ادعىٰ أنه فطر العامة، وقول الإمام أحمد! وعبد العزيز المكي وكثير من الفلاسفة! علىٰ زعمه، وبغض النظر عن صحة نسبة ذلك القول إلىٰ من نسبه إليهم.

الحاصل أن ابن تيمية يرجح هذا القول الأخير كما صرح به هنا، خصوصاً أنه قال في نهاية عبارته "وأن هذه -أي إثبات كون الموجودات كلها الواجبة والممكنة إما أجساماً أو قائمة بأجسام- من القضايا البينة التي يعلمها العقلاء بعقولهم". ولا ريب أن ابن تيمية يعتبر نفسه من هؤلاء العقلاء ويستحيل أن يخالف نفسه إذن.

واعلم أن مجرد القول بهذا الرأي والمذهب، يثبت أن ابن تيمية مجسم حقيقي، لأنه قال بأصل من أصولهم التي اعتمدوا عليها في القول بأن الله جسم وقد نقلنا ذلك عن ابن حزم فيما سبق وعن غيره من الذين تكلموا في الفرق والنحل.

وتعال الآن لنكمل ما ذكره ابن تيمية هنا فقد قال: "وإثبات لفظ الجسم ونفيه بدعة لم يتكلم بها أحد من السلف والأئمة كما لم يثبتوا لفظ التحيز ولا نفوه ولا لفظ الجهة ولا نفوه"اهـ.

لاحظ هنا أنه يتكلم عن لفظ الجسم، فيقول أن أحداً من الأئمة لم يثبته ولم ينفه، ولا يتكلم عن معنىٰ **لفظ الجسم**، فإن معنىٰ **لفظ الجسم** قد صرح هو في الفقرة السابقة أنه معلوم في فطر العامة وأن الأئمة الكبار يثبتونه وأن هذا هو رأيه كما سبق بيانه.

إذن فالواجب علىٰ القارئ أن يتأمل في الكلام الذي يقرأه، فإن الغافل قد يتوهم أن ابن تيمية هنا قد تناقض أو أنه نفىٰ هنا معنىٰ لفظ الجسم، وهو في ذلك التوهم غالط بلا ريب. فالفرق واضح بين نفي عبارتي ابن تيمية. وحاصلهما أن السلف والأئمة الكبار أثبتوا معنىٰ الجسمية لله تعالىٰ، ولكنهم لم ينطقوا بنسبة لفظ الجسم إليه تعالىٰ، ولم ينفوه عنه، وهذا ليس تناقضاً كما هو ظاهر بل هو كلام مفصل لا يشتبه إلا علىٰ الغافلين.

وبإمكان القارئ أن يراجع نفس كلام ابن تيمية هذا في مجموعة الفتاوىٰ له الجزء الخامس [٢٩٣-٢٩٦].

فهذا النص المذكور هنا قوي في الدلالة علىٰ أن ابن تيمية مجسم كما رأيت.

النص الثالث: الله جسم ظاهراً وباطناً.

في الحقيقة، فإن هذا النص من أشنع النصوص التي صرح فيها ابن تيمية بأن الله جسم، وهو يتدرج في ذلك تدرجاً غريباً، ويستدل علىٰ ذلك بطريقة عجيبة هي من جنس حجج السفسطائية كما سوف تراه.

وقبل أن نورد كلام ابن تيمية، نلخص للقارئ الكريم حاصل مذهب ابن رشد في مسألة الجسمية، أي هل الله جسم أو لا، خاصة في كتابه مناهج الأدلة.

فاعلم أن الفيلسوف ابن رشد ينفي كون الله جسماً مطلقاً، وينفي ورود ذلك في الشريعة، ويقول إن العقول تنفي كونه تعالىٰ جسماً، هذا هو مذهب ابن رشد. وهو يعتقد بهذا المذهب في قرارة نفسه، لا لأن الشريعة أساساً قد جاءت به، بل

لأن الأدلة العقلية قد قامت عليه، ولكن لهذا الفيلسوف موقف تميز به بخصوص نحو هذه الصفات، أقصد الجسمية والجهة والحد وغيرها، نذكر لك حاصله. فهو قد قال: إنه وإن كان الحق أن الله تعالىٰ ليس جسماً. وأن هذا هو الاعتقاد الصحيح، إلا أنه لا يجوز التصريح بذلك لعامة الناس، وذلك لأن عقولهم لا تستطيع أن تستوعب مثل هذا الكلام، إذ كيف يكون موجودا وليس جسماً، ويدعي أن العامة لا تؤمن ولا تصدق بموجود إلا إذا كان جسماً.

ولهذا، فيقول: إن الواحد يحرم عليه أن ينفي الجسمية عن الله تعالىٰ في الظاهر وذلك لما يؤدي إليه من تكذيب العامة بالشريعة، لأن كثيراً من ظواهر الشريعة توحي بالجسمية. ولكن الواحد في باطنه لا يجوز له أن يعتقد أن الله جسم، فهو يقول في الظاهر أن الله جسم، وفي الباطن وحقيقة اعتقاده، ينفي الجسمية عن الله تعالىٰ. وكذلك يتخذ نفس الموقف من النفس الإنسانية، فيقول لعامة الناس أنها جسم، ويعتقد في قرارة نفسه أنها مجردة عن الجسمانيات والأجسام.

فهذا هو حاصل مذهب ابن رشد.

وسترىٰ أن ابن تيمية، يوافق ابن رشد في كون الله جسماً في الظاهر، أي في القول بأن الله جسم لعامة الناس ويرىٰ ذلك حقاً، ولكنه يخالفه في الباطن فيقول إن ابن رشد غلط في الاعتقاد في باطنه بأن الله منزه عن الجسمية لأن الحق أن الله جسم ظاهر وباطناً، هذا هو حاصل تعليق ابن تيمية علىٰ كلام هذا الفيلسوف.

ونحن نعلم أن ابن رشد لم يقل بذلك الكلام إلا مخالفة للأشاعرة خاصة وللإمام الغزالي، فهو قد صرف قِسماً صالحاً من عمره في الرد عليهم، ومعلوم أن الأشاعرة ينفون الجسمية عن الله تعالىٰ في الظاهر والباطن، فهو قد خالفهم في الظاهر، ولم يستطع أن يخالفهم في الباطن لأنه يعلم أنه الحق. فالعجب من ابن تيمية إذن عندما يحتج بهذا الموقف المتهافت من ابن رشد ويثبت الجسمية لله ظاهراً وباطناً.

وفيما يلي سوف نوضح لك كلامه في هذا الموضع.

قال ابن تيمية في الرد على أساس التقديس [١/ ٢٠] (١/ ٢٣٠): "ثم قال أبو عبد الله الرازي (الثامن) خصومنا لا بُدَّ لهم من الاعتراف بوجود شيء على خلاف حكم الحس والخيال لأن خصومنا في هذا الباب إما الكرامية وإما الحنابلة، أما الكرامية فإنا إذا قلنا لهم لو كان الله مشاراً إليه بالحس لكان ذلك الشيء إما أنْ يكون منقسماً فيكون مركباً وأنتم لا تقولون بذلك، وإما أنْ يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم، ومثل الجزء الذي لا يتجزأ وأنتم لا تقولون بذلك، فعند هذا الكلام قالوا: إنه واحد منزه عن التركيب والتأليف ومع ذلك فإنه ليس بصغير ولا حقير.

فقوله: "خصومنا في هذا الباب إما الكرامية وإما الحنابلة" ليس بسديد، لا سيما وهؤلاء الحنابلة الذين وصفهم إن كان لهم وجود فهم صنف من الحنابلة الموجودين في وقته أو قبله بأرض خراسان وغيرها، ليسوا من أئمة الحنابلة ولا أفاضلهم، فإن هذه الألفاظ التي حكاها عن الحنابلة لا نعرفها عن أحد منهم كما سنذكره. وكذلك هؤلاء الكرامية الذين حكى قولهم هم بعض الكرامية، وإلا فكثير من الكرامية قد يخالفونه فيما حكاه عنهم، بل خصومه في هذا الكتاب جميع الأنبياء والمرسلين وجميع الصحابة والتابعين...إلخ" اهـ.

فالإمام الرازي يلزم المجسمة ممن ذكرهم بوجوب إثباتهم شيئاً على خلاف الوهم والحس، وهم يدعون أنه لا يجوز إثبات صفة لله تعالى على خلاف ذلك، فالرازي يلزمهم بذلك بناءً على مذهبهم. وابن تيمية وإن كان يخالف كثيراً من طوائف المجسمة في بعض الجزئيات إلا إنه ممن يقول باستحالة إثبات شيء على خلاف حكم الوهم والحس والخيال، فيقول إذا كان الله موجودا فيجب أن يكون وجوده على حكم الوهم والحس والخيال، ويدعي أن سائر الأنبياء والمرسلين

وسائر من ذكرهم يوافقونه في ذلك الحكم ويخالفون الرازي ومن يتبعه، وما هذا إلا محض ادعاء كعادته ولا دليل له عليه سوىٰ خيالات ابتكرها بفكره التجسيمي.

إذن يشرع ابن تيمية في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ٢٠] (١/ ٢٣١) في مناقشة الإمام الرازي في نفي التركيب والجهة عن الله تعالىٰ وكذلك الجسيمة، فالرازي يقول أن خصومنا في هذا الباب هم الكرامية والحنابلة.

فيعلق عليه ابن تيمية قائلاً: "بل خصومه في هذا الباب جميع الأنبياء والمرسلين وجميع الصحابة والتابعين وجميع أئمة الدين من الأولين والآخرين وجميع المؤمنين الباقين علىٰ الفطرة الصحيحة ...إلخ".اهـ.

فهؤلاء كلهم عند ابن تيمية يقولون إن الله جسم ولو بمعنىٰ الجسمية، وأنه مركب ومتبعض كذلك، فسبحان الله كيف استباح هذا الرجل لنفسه أن يصرح بهذا القول الفاضح، وهو لا يكتفي بأن يجعل هؤلاء كلهم مخالفين للإمام الرازي، بل يقول أيضاً في ص [١/ ٢٢] (١/ ٢٣٥):"حتىٰ حذاق الفلاسفة فإنهم من خصومه في هذا الباب، كما ذكر القاضي أبو الوليد ابن رشد الحفيد الفيلسوف".اهـ.

أقول هكذا ادعىٰ ابن تيمية، والصحيح أن ابن رشد لم ينسب هذا القول إلىٰ أحد من الفلاسفة، بل نسبه إلىٰ ذاته وادعىٰ أن هذا هو المطابق للشريعة.

ثم قال ابن تيمية واصفاً كتاب ابن رشد المسمىٰ بمناهج الأدلة، وهو الكتاب الذي ذكر فيه ابن رشد مذهبه الذي أشرنا إليه، كما في التأسيس [١/ ٢٤] (١/ ٢٣٥): "وقد ضمن هذا الكتاب بيان الاعتقاد الذي جاءت به الشريعة، ووجوب إلقائه إلىٰ الجمهور كما جاءت به الشريعة، وبيان ما يقوم عليه من ذلك البرهان للعلماء، كما يقوم به ما يوجب التصديق للجمهور، وذكر فيه ما يوجب علىٰ طريقته أن لا يصرح به للجمهور، وذكر فيه ما يوجب من الأمور التي قام عليها البرهان علىٰ طريقة ذويه كما ذكر أنه لا يصلح في الشريعة أن يقال "إن الله جسم أو

ليس بجسم مع أنه يقول في الباطن إن الله ليس بجسم، ومع هذا فأثبت الجهة باطناً وظاهراً.اهـ.

إذن ابن تيمية يلخص في هذه الفقرة مذهب ابن رشد، ويصرح بأنه في الباطن يعتقد أن الله تعالىٰ ليس بجسم، ولكنه في الظاهر يقول للجماهير إنه جسم؟!.

ثم ذكر ابن تيمية كلام ابن رشد الفيلسوف مستدلاً به فقال ناقلاً عنه من كتابه السابق [١/ ٢٤] (١/ ٢٣٦): "فإن قيل: فما تقول في صفة الجسمية. هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عنا الخالق؟ أو هي من الصفات المسكوت عنها؟ فنقول إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها، وهي إلىٰ التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلىٰ نفيها".اهـ.

هذا ما يدعي هذا الفيلسوف أنه قد فهمه من الشريعة، فالشريعة عنده أقرب إلىٰ التصريح بكون الله جسماً منها إلىٰ نفي ذلك عنه. وهذا غلط علىٰ الشريعة كما يعلمه العارفون[١]، واحتج علىٰ زعمه هذا فقال: "وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق".

ثم قال: "ولهذا، صار كثير من أهل الإسلام إلىٰ أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام، وعلىٰ هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم".اهـ.

وهذا كله مبالغة من هذا الفيلسوف، الذي دفعته عداوته للأشاعرة ومناقضته للإمام الغزالي خاصة إلىٰ أن يفتري علىٰ الشريعة، ويرجح قول المجسمة علىٰ قولهم لمجرد الهوىٰ، فأئمة الدين والعلماء والأعلام الذين هم أرسخ قدماً في الإسلام من ابن رشد هذا نصوا علىٰ أن هذه النصوص التي أشار إليها هذا

---

(١) سوف نبين تهافتات ابن رشد في رده علىٰ الأشاعرة في كتاب خاص.

الفيلسوف لا تفيد الجسمية ولا الجهة ولا غيرها مما يتوهمه هذا وغيره وبينوا ذلك بحجج قوية مذكورة في كتب العقائد والتفاسير.

ثم نقل ابن تيمية كلام ابن رشد يبين فيه رأيه الشخصي في هذه المسألة فقال في [١/ ٢٥] (١/ ٢٣٦) أي في التصريح للناس بنفي الجسمية أو السكوت عليها: "والواجب عندي في هذه الصفة أن يجري فيها علىٰ منهاج الشرع، فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات، ويجاب من سأل عن ذلك من الجمهور بقوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١]". اهـ.

إذن هذا هو الموقف العملي الذي يتبناه ابن رشد، ولو أنه اقتصر علىٰ ذلك لكان خيراً له، ولكن لِمَ قال قبل ذلك أن الشريعة أقرب إلىٰ إثبات الجسمية منها إلىٰ نفيها؟ فأين هذا من موقف السكوت؟!.

ثم إن هذا الموقف الذي اختاره هنا موقف ضعيف؛ لأن السكوت عن الشيء، لا يتضمن حكماً، بل يمكن أن يحمل علىٰ التردد والشك وهذا لا يليق بمباحث الاعتقاد ولا ريب أن هذا الموقف إنما قال به ابن رشد، لتدافع الجهتين التاليتين في نفسه:

- الأولىٰ أنه يعلم بالبرهان أن الله ليس بجسم.

- الثانية، أنه لو نفىٰ كونه تعالىٰ جسماً لوافق الأشاعرة، وهو ما لا يريده، ولو أثبته فإنه يخالف البرهان، وهو ما لا يريد الوقوع فيه. فلذلك لجأ إلىٰ هذا الموقف الساذج.

وقد أحسَّ بضعف موقفه هذا، فقد راجعه كما نقله عنه ابن تيمية في [١/ ٢٨](١/ ٢٤٣) عندما قال: "فإن قال قائل: فإذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم، ولا بأنه غير جسم فما عسىٰ أن يجابوا به في جواب ما هو؟ فإن هذا السؤال طبيعي للإنسان وليس يقدر أن ينفك عنه" اهـ.

فقال مبيناً موقفه عند ذاك: "قلنا: الواجب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع، فيقال لهم إنه نور، فإنه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز علىٰ جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته فقال: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[النور:٣٥]، الآية...إلخ اهـ.

فانظر إلىٰ تهافت هذا الفيلسوف الأرسطي الغارق في حب أرسطو ومذهب أرسطو حتىٰ أذنيه، فكيف يجيب عن السؤال بما هو الله بقوله: إنه نور، والسؤال بما يراد به السؤال عن الماهية، وهل لله ماهية؟! وهل ماهية الله هي النور ونحن نعلم أن النور عبارة عن دقائق جسيمية أو أمواج كهرومغناطيسية واعلم أن هذا الجواب أراد به ابن رشد أن يفر من إلزام الأشاعرة له، فوقع في مثل هذا الجواب التافه، فكيف يقال إن ماهية الله هي النور.

وأنت تعلم من كتب التفاسير، بأن هذه الآية إنما سيقت علىٰ وجه التمثيل والتشبيه، لا علىٰ وجه التحقيق، أي لأن النور يُضاءُ به الكون. فكذلك الكون لا يوجد إلا بإيجاد الله وإمداده، فجاز القول أنه نور من هذا الجانب لا علىٰ وجه الحقيقة كما تفوّه به ابن رشد. وليت شعري، أين ضاعت فلسفته عند تلفظه بهذا الجواب. ولكن لا داعي للاستغراب بعد ما عرفنا الدافع الذي دفعه إلىٰ اتخاذ مثل هذا الموقف.

واعلم أن نفس هذا الموقف الذي يقفه ابن رشد من مسألة جسمية الله تعالىٰ عن ذلك، فإنه يتخذه كذلك بالنسبة إلىٰ روح الإنسان ونفسه، فهي في الباطن كما يعتقده ابن رشد ليست جسماً، وأما في ظاهره فإنه لا يصرح للجماهير والعامة بهذا المعنىٰ.

وقد نقل هذا الموقف عنه أيضاً ابن تيمية كما في التأسيس [١/ ٢٩] (١/ ٢٤٦): "وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه لا يعترف بموجود في الغائب ليس بجسم إلا مَنْ أدرك ببرهان أن في المُشاهِدَ بهذه الصفة وهي النفس، ولما كان

الوقوف علىٰ معرفة هذا المعنىٰ من النفس مما لا يمكن للجمهور، لم يمكن فيهم أنْ يعقلوا وجود موجود ليس بجسم. فلما حجبوا عن معرفة النفس، علمنا أنهم حجبوا عن معرفة هذا المعنىٰ من الباري سبحانه وتعالىٰ".اهـ.

يقصد كما هو واضح، أن عامة الناس لما لم يعرفوا أن النفس ليست بجسم، فإنه يصعب عليهم التصديق بوجود الله وكونه ليس جسماً، لأنهم لا يرون في الموجودات المشاهدة ما ليس بجسم، ولو علموا أن النفس كذلك، لهان عليهم التصديق بالحق، وأن الله ليس بجسم.

إذن، فابن رشد يعتقد أيضاً أن النفس مجردة عن عوالق الأجسام.

مادام قد توضح رأي ابن رشد في الله والنفس، وذلك كما ساقه ابن تيمية في كتابه المذكور، فتعالوا الآن لنعرف تعليق ابن تيمية علىٰ هذا الموقف.

فقد قال في [١/ ٢٩] (١/ ٢٤٧): "قلت: وقد تبين في هذا الكلام أنه في الباطن يرىٰ رأي الفلاسفة في النفس أنها ليست بجسم، وكذلك في الباري".اهـ.

أي أن ابن تيمية يقرر الآن أن مذهب ابن رشد في باطنه نفي الجسيمة عن الله والنفس الإنسانية.

ثم قال ابن تيمية: "غير إنه يمنع أن يخاطب الجمهور بهذه ، لأنه ممتنع في عقولهم، فضرب لهم أحسن الأمثال وأقربها، كما ذكره في اسم النور. وهذا قول أئمة الفلاسفة في أمثال هذا من الإيمان بالله وباليوم الآخر".اهـ.

إذن فابن تيمية يعرف تماماً أن ابن رشد يمنع التصريح للجمهور فقط بكون الله والنفس ليسا من الأجسام، أما في قرارة نفسه فهو يعرف -أي ابن رشد- أن الله ليس بجسم.

وأما قول ابن تيمية: وهذا قول أئمة الفلاسفة...إلخ، فيقصد بذلك أن الفلاسفة أي طائفة منهم يقولون أن الشرائع تخاطب الجمهور بألفاظ توافق طباعهم، وإن

كانت مدلولات الألفاظ ليست صحيحة، لأن الشرائع عندهم لا تفيد إلا من ناحية عملية أي في ضبط أعمال الناس لا في التحقيق في العلميات.

فلذلك يعتقدون أن الشريعة وإن اقتربت من التصريح - علىٰ زعمهم- بأن الله جسم، إلا أنها في باطنها تنفي الجسمية عنه تعالىٰ وأن هذا هو الحق. فللشريعة ظاهر وباطن عندهم، والباطن لا يلائم إلا العلماء من الفلاسفة.

وقد أشار ابن تيمية إلىٰ مذهبهم هذا في أكثر من موضع من كتبه منها ما قاله في التأسيس [١/ ٢٦٠][٢/ ١٦٩) في حق بعض الفلاسفة ومنهم ابن رشد:

"وأما عقلاء هذه الطائفة الباطنية، مثل ابن رشد هذا وأمثاله، فإنهم يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العلميات، وأما العمليات فيقرونها علىٰ ظاهرها".اهـ.

يريد بالعلميات أي ما له علاقة بالعقائد وأمثالها.

فابن تيمية يعرف أن ما يظهره هؤلاء غير ما يبطنونه، ومع ذلك فقد أكمل كلامه معلقًا علىٰ رأي ابن رشد فقال: وقد بين بالحجج الواضحة أن ما يذكره المتكلمون في النفي مخالف للشريعة". اهـ.

يقصد أن المتكلمين ينفون الجسمية والجهة والتركيب، وغير ذلك، مما ينفيه الإمام الرازي الذي هو محل الكلام الآن، أو علىٰ الأقل الجسمية التي هي محل كلام ابن رشد.

ويدعي ابن تيمية أن ابن رشد قد بين فساد الحجج التي يستدل بها هؤلاء المتكلمون علىٰ نفي الجسمية عن الله تعالىٰ ووصف بيان ابن رشد هذا أنه مبني علىٰ الحجج الواضحة، ثم قال موضحًا موقفه من بيان ابن رشد.

"وهو مصيب في هذا باطنًا وظاهراً".اهـ.

أي إن ابن رشد هو المصيب في إبطال نفي الجسمية عن الله، لا في الظاهر فقط كما هو مذهب ابن رشد، بل في الظاهر والباطن أيضًا، أي أن الله عند ابن تيمية جسم، باطنًا وظاهراً، بمعنىٰ إنه يعتقد أن الله جسم ويصرح بذلك للناس.

وهذا نص واضح لا يحتمل التأويل ويبين أن ابن تيمية مجسم باطنًا وظاهراً. ولا نحتاج في التعليق علىٰ هذا النص أكثر من ذلك لوضوحه، ثم قال:

"وقد بين أن ما يذكره المتكلمون في نفي الجسم علىٰ الله بحجج ضعيفة وبين فسادها".اهـ.

أي أن ابن تيمية يقول: أن ابن رشد قد ذكر أدلة المتكلمين علىٰ نفي كون الله جسمًا، وبين أن هذه الأدلة ضعيفة بل فاسدة. ولا شك أن ابن تيمية يوافق هذا في ذلك. ثم قال: "وذكر أن ذلك إنما يعلم إذا علم أن النفس ليست جسمًا".اهـ.

أي أن طريقة ابن رشد في بيان كون الله ليس جسمًا في الباطن، إنما تتم إذا أثبت أن النفس ليست جسمًا، وقد أشرنا نحن إلىٰ ذلك فيما سبق.

ثم قال ابن تيمية [١/ ٣٠](١/ ٢٤٧): "ومعلوم أن هذا الذي يشير إليه هو وأمثاله من المتفلسفة أضعف مما عابه علىٰ المتكلمين، فإن المتكلمين أفسدوا حججهم هذه أعظم مما أفسدوا به حجج المتكلمين"اهـ.

إذن فابن تيمية يعارض ابن رشد في كون النفس غير جسمانية أيضًا، ويستند في بيان ذلك إلىٰ الحجج التي ذكرها المتكلمون علىٰ فساد الأدلة التي أتىٰ بها الفلاسفة في إثبات ذلك.

وهو يقول إن إبطال المتكلمين لأدلة الفلاسفة هنا في هذا المطلب، أعظم قوة من إبطال الفلاسفة لأدلة المتكلمين في نفي كون الله جسمًا.

ثم قال: "فيؤخذ من تحقيق الطائفتين بطلان حجج الفريقين علىٰ نفي الجسم مع أن دعوىٰ الفلاسفة أن النفس ليست بجسم ولا توصف بحركة ولا سكون ولا

دخول ولا خروج، وأنه لا يحس إلا بالتصور لا غير، يظهر بطلانه وكذلك قولهم في الملائكة، **وظهور بطلان قول هؤلاء أعظم من ظهور بطلان قول المتكلمين بنحو ذلك في الرب**"اهـ.

إذن فابن تيمية، لما ضرب كل فريق بالآخر، خلص إلىٰ نتيجة يخالف بها الفريقين، فقال أن الله جسم، وإن النفس جسم، خلافاً للمتكلمين النافين للجسمية عن الله في الأولىٰ، وخلافاً للفلاسفة القائلين بأن النفس ليست بجسم في الثانية.

وصرح بأن أدلة الفلاسفة علىٰ كون النفس جسماً، أضعف من أدلة المتكلمين علىٰ نفي الجسمية عن الله تعالىٰ.

والحاصل من كل ذلك، أن الله تعالىٰ جسم عند ابن تيمية كما ترىٰ بعينك.

ونحن أحببنا الإتيان بهذا النص علىٰ طوله والتعليق عليه كما رأيت، لأنه يوضح بشكل جلي طريقة ابن تيمية التي تعتمد علىٰ التلفيق في الوصول إلىٰ النتائج التي يريد إثباتها، فهو لا يأتي بأدلة أصيلة من عنده بل يستعين بكل فرقة علىٰ الأخرىٰ، ويلفق بين المذاهب ليخرج من بينها بمذهبه، مذهب التجسيم.

وهذا النص كما ترىٰ قوي جداً في إثبات كون ابن تيمية مجسماً.

النص الرابع: وصف الله بما يقتضي أنه جسم هو مذهب جماهير الإسلام.

في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ٣٣](١/ ٢٥٠)، نقل ابن تيمية كلاماً للرازي عن الحنابلة الذين قالوا بأن الله له أجزاء وأبعاض، مفرعين ذلك علىٰ كونه تعالىٰ جسماً فقال: "قال الرازي: وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض"اهـ.

ثم شرع ابن تيمية في التعليق علىٰ هذه العبارة فقال [١/ ٣٤](١/ ٢٥٠): "فيقال: إن أردت بهذا الكلام أنهم وصفوه بلفظ الأجزاء والأبعاض وأطلقوا ذلك

عليه من غير نفي للمعنىٰ الباطل، وقالوا إنه يتجزأ أو يتبعض وينفصل بعضه عن بعض فهذا ما يعلم أحد من الحنابلة يقوله، هم مصرحون [بنفي ذلك][1]"اهـ.

أي إن ابن تيمية يقول أن من أطلق هذه الألفاظ علىٰ الله تعالىٰ من الحنابلة فإنهم نفوا اللوازم الباطلة عنها، واللوازم الباطلة يقصد بها ما يلي:

ابن تيمية لا ينفي أن لله تعالىٰ يداً هي عضو له وجزء وركن وأداة، ويقول أن لله تعالىٰ يداً هي صفة له بهذا المعنىٰ، ويطلق علىٰ ذلك اسم صفة عين لا معنىٰ، ويقول: إن إثبات هذا الأمر مثلاً لله تعالىٰ ليس بمستحيل، لأنه لا يلزم عليه كون الله مثلاً للمخلوقات، لوجود فرق، وهذا الفرق هو أن أيدي ووجوه وأرجل المخلوقات يمكن أن تنفصل عنهم وتنقطع عن أجسامهم، وأما يد الله ووجهه ورجله وعينه فلا يجوز ذلك عليها.

وعلىٰ ذلك، فمن أثبت لله تعالىٰ اليد الجارحة والعضد والجزء، ونفي ذلك الأمر أي نفي جواز انخلاعها وانفصالها عنه تعالىٰ، فإن قوله هذا صحيح تماماً لا شيء فيه.

ثم قال: "وإن أردت إطلاق لفظ البعض علىٰ صفاته في الجملة فهذا ليس مشهوراً عنهم[2]، لا سيما والحنابلة أكثر اتباعاً لألفاظ القرآن والحديث من الكرامية ومن الأشعرية **بإثبات لفظ الجسم**[3]**، فهذا مأثور عن الصحابة والتابعين والحنبلية، وغيرُهم متنازعون في إطلاق هذا اللفظ كما سنذكره إن شاء الله**"اهـ.

---

(١) ما بين القوسين زيادة موجودة في الطبعة الحديثة للرد علىٰ تأسيس التقديس.

(٢) قارن مع ما ذكره ابن تيمية سابقاً من أن لفظ الجزء وغيره لم يرد عنهم وهنا قال أنه ليس مشهوراً عنهم وهذا يقتضي أنه وردّ لكن لا علىٰ وجه الشهرة.

(٣) في الطبعة الجديدة الكاملة من تلبيس الجهمية (١/ ٢٥٠)، هنا زيادة(من الحنابلة) بعد قوله: بإثبات لفظ الجسم. ويبدو أن هنا إشكالا في النص، ولكن المقصود منه واضح، كما بيناه في تعليقاتنا.

فتأمل هذا الكلام الساقط، لتعلم مدىٰ تهافت ابن تيمية، فظاهر من هذا الكلام أنه ينسب لفظ البعض إلىٰ الصحابة والتابعين، أي يدعي أن الصحابة والتابعين يطلقون لفظ البعض علىٰ الله تعالىٰ!

وقد يُفْهَمُ مِنْه أن الكرامية والأشعرية يقولون بذلك أيضـًا، أي بأن الله جسم، فهذا مما يضحك له الصبيان، فأما الكرامية فنعم يقولون بأن الله جسم، بل إن مذهبهم مبني علىٰ ذلك. وأما الأشاعرة فَمَنْ مِنْ هؤلاء قد صرح بذلك، بل من منهم قد تردد في نفي الجسمية عنه تعالىٰ؟ إن القاصي والداني يعلمون علمـًا مطبقـًا أنَّ نسبة القول بأن الله جسم إلىٰ الأشاعرة هي نسبة كاذبة بل ساقطة، لا أساس لها من الصحة.

ثم قال ابن تيمية في نفس الصفحة مخاطبـًا الإمام الرازي:

"وإن أردت أنهم وصفوه بالصفات الخبرية مثل الوجه واليد وذلك يقتضي التجزئة والتبعيض، **أو إنهم وصفوه بما يقتضي أن يكون جسمـًا، والجسم متبعض ومتجزئ، وإن لم يقولوا هو جسم**، فيقال له: لا اختصاص للحنابلة بذلك، بل هذا مذهب جماهير أهل الإسلام، بل وسائر أهل الملل وسلف الأمة وأئمتها".اهـ.

فانظر في هذا الكلام الشنيع كيف ينسب القول بأن الله جسم، إلىٰ جماهير أهل الإسلام، بل وسائر الملل وسلف الأمة وأئمتها. فمن مِن سلف الأمة قال بذلك إلا المجسمة، وهل المجسمة هم سلف هذه الأمة المباركة، فتعست إذن أمة سلفها وقدوتها هم أرذل الطوائف، وأضيقهم عقولاً وأقبحهم مذهبـًا.

وأما قوله أن هذا القول هو قول سائر أهل الملل، فيقصد بالملل أي النصارىٰ واليهود، واعلم أن الاحتجاج بعقائد النصارىٰ واليهود أصل ثابت في مذهب ابن تيمية، فهو يعتقد أن نصوص الإنجيل والتوراة لم تحرف ولم يطرأ عليها تحريف خصوصـًا فيما يتعلق بالعقائد. ولذلك فإن كل ما في هذه الكتب مما يتعلق بذات الله تعالىٰ، فهو حق يجوز الاستدلال به. وهذا مذهب ساقط متهافت صرح به

تلميذه ابن قيم الجوزية في الصواعق المرسلة، وصرح به ابن تيمية في الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، مع العلم أن اليهود من أعظم الفرق تجسيماً لله تعالىٰ واستهانة بمنزلة الألوهية. فابن تيمية يحتج بهؤلاء علىٰ عقائد الإسلام. ويرىٰ توافقهم مع مذهب المجسمة الذي هو مذهبه دليلاً وحجة. وهذا يكاد يكون خروجاً عن تعاليم الدين الذي لم يرض للمسلمين أن يأخذوا بالتشريعات عن اليهود والنصارىٰ، فكيف يقال أن العقائد التي عندهم معتبرة، وبماذا كفر اليهود والنصارىٰ إذا كانت عقائدهم صحيحة؟ وأما إذا قال أن تأويلهم لنصوص كتبهم هو الذي حرف المعاني، وأما ألفاظها فهي باقية علىٰ ما هي عليه، فإن هذا المذهب والقول يعارض ما صرح به القرآن الكريم بأنهم كانوا يحرفون كلمات الله، ولا يحرفون فقط معانيها، فالتحريف عندهم واقع علىٰ الألفاظ والمعاني لا علىٰ المعاني فقط. ثم إن الألفاظ التي نراها نحن في كتبهم مخالفة أيضاً لما جاء به ديننا الحنيف فكيف يقال أنه لم يقع فيها تحريف.

فالحاصل إذن أن ابن تيمية، يعتقد أن كون الله جسماً هو ما اتفق عليه سلف الأمة والصحابة وهو قول أكابر العلماء من المسلمين. فتأمل وتعجب.

ولاحظ أيضاً أن نفس هذا النص يثبت به ابن تيمية الأعضاء والأجزاء والتركيب والأبعاض علىٰ الله تعالىٰ، وينسب ذلك كله إلىٰ سلف الأمة والصحابة وأئمة المسلمين.

النص الخامس: كون الله جسماً هو الأقرب إلى الفطرة والعقول.

اعلم أيها القارئ الفطن أن النصوص السابقة، وإن كانت شنيعة ومصرحة بأن الله تعالىٰ جسم مجسم، إلا أن هذا النص الذي سنتلوه عليك الآن قد فاقها في الشناعة والقبح، لأنه بالإضافة إلىٰ اعتراف ابن تيمية فيه بأن الله تعالىٰ جسم إلا أنه زاد علىٰ ذلك باتباعه أسلوباً ماكراً في مناقشة المخالفين، بل إنه في بعض مراحله وعباراته اقترب من الكذب الواضح.

فابن تيمية ما يزال يناقش الإمام فخر الدين الرازي، فالإمام الرازي ينفي الجسمية عن الله تعالىٰ، ولوازمها نحو الجهة والحدود والحركة وقيام الحوادث بذات الله تعالىٰ، وابن تيمية في أثناء كلامه قال [١/ ٩٣](١/ ٣٥٨): "الوجه السبعون[1]: أن جميع الناس من المثبتة والنفاة متفقون علىٰ أن هذه المعاني التي حكيناها[2] عن خصمك هي التي تظهر للجمهور ويفهمونها من هذه النصوص من غير إنكار منهم لها ولا قصور في خيالهم ووهمهم عنها"اهـ.

هذا هو الوجه السبعون في الرد علىٰ ما قاله الإمام الرازي، ولك أن تتعجب وتقول هل فعلاً ذكر ابن تيمية سَبْعينً وجهـًا للرد عليه، فنقول أنه فعلاً ذكر ذلك علىٰ زعمه، ولكن الأعجب من هذا أن جميع هذه الوجوه باطلة والقسم الأكبر منها اعتراف بما يلزمهم به الرازي. فهي في الحاصل عبارة عن كلام فارغ وتكرار ساذج لا قيمة له، وهذا هو أسلوب ابن تيمية الذي برع فيه، والذي يظن الغافل الجاهل بناءً عليه أن ابن تيمية بحر في العلوم لا ساحل له. وهو في الحقيقة لا يكثر إلا من الكلام التافه كما تراه.

فها هو يدْعي في هذا الوجه أن الجهة والجسمية والتركيب في ذات الله، هو ما يتبادر إلىٰ أذهان جمهور الناس، ولذلك فهذه المعاني ثابتة فعلاً لله تعالىٰ. فهو إذن يحتج علىٰ العقائد الإسلامية بأفهام العامة العارين عن حقائق المعارف والعلوم، وهو في ذلك مخالف لكتاب الله وسنة الرسول ﷺ وسيرة الصحابة، فالقرآن الكريم أمر عامة الناس الذين لا يعلمون بالرجوع إلىٰ الخاصة الذين يعلمون، ولم يأمر العلماء باتباع العامة، كما يريده ابن تيمية، وكم في سنة الرسول ﷺ من أحاديث

---

(١) كذا في الطبعة القديمة، وهو خطأ في العد، وفي الطبعة الحديثة الوجه الثاني والأربعون.

(٢) علق محقق الكتاب "الصواب حكيتها". وهو مصيب علىٰ غير عادته.

أقول: هذا ما علقته في الطبعة الأولىٰ للكاشف الصغير، وفي الطبعة الحديثة للرد علىٰ تأسيس لتقديس: حكيتها.

تحض علىٰ العلم ومكانة العلماء، وضرورة اتباع الناس لعلمائهم، وكذلك كان الصحابة لا يسألون إلا العلماء منهم، ولم يقل أحد من الصحابة إننا نحتج بكلام عامة الناس علىٰ مسائل فقهية فضلاً عن أصول العقائد. وهذا هو ما وضحه علماء الأصول في كتبهم.

ولكن ابن تيمية يأبىٰ إلا أن يقلب الموازين، ويجعل العلماء تابعين للعامة في أصول الدين. وهو يدعي كذباً علىٰ جمهور المسلمين أنه يتبادر إلىٰ أذهانهم التجسيم والجهة والحدود، وغير ذلك من معانٍ، ولكن هذا الزعم باطل، ونحن لا نسلم أن عامة الناس ينسبون إلىٰ الله تعالىٰ مثل هذه النتائج، بدليل أنهم حتىٰ الآن إذا قلت للواحد منهم هل الله محدود؟ فإنه ينفر من هذه العبارة، ويعتبرك منحرفاً عن جادة الصواب، فكيف إذا قلت له أن الله جسم مجسم ومحدود من سائر جهاته الستة، إن الإنسان السليم يرفض نسبة مثل هذه المعاني إلىٰ الله تعالىٰ.

ومن الدليل علىٰ ذلك أننا حتىٰ الآن، عندما ننسب إلىٰ ابن تيمية نفسه مثل هذه الأقوال فإن جهلة أصحابه يحاولون بكل قوتهم نفي هذه النسبة عنه، ولا يستطيعون.

فالحاصل أن من يتصور في حق الله تعالىٰ مثل هذه المعاني فهو منحرف الفطرة والعقل شاذ النفس، وهذا غالباً ما يقول بذلك تقليداً لمشايخه من المجسمة، أو انخداعاً بمثل ابن تيمية وأتباعه.

فكيف يعمم هذا الكلام بعد ذلك في حق جماهير الناس. علىٰ كل حال، فتعال نكمل قراءة ما يريده ابن تيمية من هذا النص، فقد قال في [١/ ٩٣][(١/ ٣٥٩): "**والنفاة المعتقدون انتفاء هذه الصفات العينية**، لم يعتقدوا انتفاءها لكونها مردودة في التخيل والوهم، ولكن اعتقدوا أن العين التي تكون كذلك هو جسم واعتقدوا أن الباري ليس بجسم، فنفوا ذلك".اهـ.

لاحظ أن ابن تيمية يريد بقوله "الصفات العينية"، أي الصفات التي هي أعيان، مثل يد الله وعينه ووجهه وقدمه وساقه ورجله، وغير ذلك، وهي ما تسمىٰ في اللغة بالأعضاء، لأنه كما سيأتي بيانه يقسم صفات الله إلىٰ قسمين:

الأول: صفات المعاني مثل القدرة والعلم والغضب، وهذه حادثة الأفراد قديمة الجنس.

والثاني: صفات أعيان أي صفات هي بذاتها أعيان، أي أمور قائمة بذاتها لا مثل العلم مثلاً فإنه لا يقوم إلا بذات الله، أما اليد مثلاً فهي صفة ذات تقوم بها قدرة الله مثلاً، والبصر صفة معنىٰ تقوم بعين الله التي هي من صفات الأعيان أي الصفات القائمة بذاتها.

فأنت ترىٰ أنه أطلق علىٰ الأعضاء اسم صفات الأعيان، وهذا الاسم ما أنزل الله به من سلطان ولا رسوله ولكنه ابتكار واختراع من عند ابن تيمية، فرَّعه علىٰ أصول مذهبه الغارق في التجسيم.

إذن، فالمتكلمون أصحاب الإمام الرازي ينفون أن يكون الله تعالىٰ متصفاً بالأعضاء والأدوات التي سماها ابن تيمية بصفات الأعيان. وهو يقول أنهم نفوها لأمرين:

الأول: أنهم قالوا أن ما يتصف بها يكون جسماً.

الثاني: أن الله تعالىٰ ليس بجسم.

فابن تيمية قرر أن الأصل الذي اعتمد عليه هؤلاء في نفي هذه الأعضاء عن الله تعالىٰ بل في نفي أصل التركيب من الأعضاء والأركان والأدوات في حقه تعالىٰ، هو أن الله تعالىٰ عندهم ليس بجسم. فمن اعتقد أن الله ليس بجسم ينفي الأركان عنه تعالىٰ.

فهل يعترف ابن تيمية بأن الله ليس جسماً فينفي الأعضاء عنه تعالىٰ، أم يعترف بأنه جسم فيصرُ علىٰ أن لله أركاناً وأعضاءً هي صفات أعيان قائمة بذاتها.

فاستمع إذن أيها القارئ إلىٰ بقية كلامه في [١/ ٩٣][(١/ ٣٥٩) فقد قال بعد كلامه السابق مباشرة: "**ومعلوم أن كون الباري ليس جسماً ليس هو مما تعرفه الفطرة بالبديهة**"اهـ.

هذا هو بداية كلام ابن تيمية، وأول مراتب تدرجه في إثبات كون الله تعالىٰ جسماً ليثبت الأعضاء له جل وعز عن هذه السخافات.

فهو يقول إن كون الله ليس جسماً، هذا النفي ليس معلوماً بالبداهة. ثم يقول: "**ولا بمقدمات قريبة من الفطرة، ولا بمقدمات بينة في الفطرة، بل مقدمات فيها خفاء وطول**"اهـ.

إذن نفي الجسمية عن الله، لا يمكن أن يعرف بالفطرة، بل إذا عرف فإنما يعرف بمقدمات خفية وطويلة، ولاحظ أن ابن تيمية لا يسلم حتىٰ بأن نفي الجسمية يمكن أن يعرف بمثل هذه المقدمات الخفية، بل سوف يصرح بعد ذلك، بأن هذه المقدمات الخفية التي يستند إليها العلماء في نفي الجسمية عن الله تعالىٰ هي مقدمات باطلة في نفسها. فقد قال بعد ذلك مباشرة: "**وليست مقدمات بينة ولا متفقاً علىٰ قبولها بين العقلاء**".اهـ.

إذن توصل ابن تيمية حتىٰ الآن إلىٰ أن العقلاء ليسوا متفقين علىٰ هذه المقدمات ونحن حتىٰ لو سلمنا له ذلك. فإننا نستغرب لِمَ لَمْ يقل أن العقلاء حتىٰ وإن اختلفوا في هذه المقدمات -علىٰ فرض اختلافهم فيها كلها- فإنهم لم يختلفوا مطلقاً في نفي الجسمية عن الله تعالىٰ، ولم يخالف في ذلك إلا الحمقىٰ من فرق المجسمة. ولكن هذا الاتفاق ليس من مصلحة ابن تيمية أن يذكره هنا، لأنه يعود علىٰ قوله بالإبطال. وهو دائماً يتعمد ألا يذكر إلا ما يوافق قوله، أما إذا وجد دليل علىٰ خلافه فلا يشير إليه، وإذا سلمنا أنه يذكره، فإنه يشرحه ويبينه علىٰ غير مراد

قائله، ليتمكن بعد ذلك من إلزامه بما يريده هو لا ما يريده صاحب الدليل، ومعلوم أن هذه الطريقة ليست طريقة العلماء الباحثين عن الحق بل هي عينها طريقة المبتدعة. فتأمل.

ثم قال ابن تيمية: "بل كل طائفة من العقلاء تبين أن من المقدمات التي نفت بها خصومها ذلك[1] ما هو فاسد معلوم الفساد بالضرورة عند التأمل وترك التقليد" اهـ.

إذن هكذا يوضح ابن تيمية مذاهب وأقوال الذين ينفون الجسمية والتركيب من الأعضاء والأدوات عن الله تعالىٰ، يصورهم متناقضين متهافتين كل واحد منهم يقدح بدليل غيره ولا يستطيع إثبات م‍اُدعاه علىٰ ما يقول. ومن المعلوم أن ابن تيمية يقصد من تصويره لحالة نفاة الجسمية عن الله بهذه الصورة تنفير الناس الذين يقرأون كتابه هذا من القول بنفي الجسمية عن الله؛ أي يقصد تخويف الناس من القول بأن الله ليس بجسم. ولكن تخويفه هذا وتحريفه ذاك لن يغير من الحقيقة شيئًا فالله تعالىٰ ليس بجسم رغمًا عن أنف ابن تيمية. ولا يتأثر بكلامه هذا إلا الجهلة الذين لا يعرفون شيئًا من أصول علم التوحيد، أما منْ شمَّ من ذلك شيئًا فلا يلتفت مطلقًا إلىٰ كلامه ويعرف أنه محض هراء.

والآن بعد أن وضحنا لك كيف يصور ابن تيمية حالة الذين قالوا: إن الله ليس بجسم. تعال نوضح لك كيف يصور حالة من قال بأن الله جسم أي كيف يشرح حال المجسمة من الكرامية ومجسمة الحنابلة وأتباع هشام بن الحكم. فقد قال ابن تيمية مباشرة بعد كلامه السابق: "وطوائف كثيرون من أهل الكلام يقدحون في ذلك كله". اهـ.

هذه الطوائف التي يريدها ابن تيمية هنا هم المجسمة كما ذكرناها لك سابقا، ثم قال: "ويقولون بل قامت القواطع العقلية علىٰ نقيض هذا المطلوب" اهـ.

---

(١) أي الجسمية.

إذن، فالذين يقولون بأن الله جسم، يدعي ابن تيمية أن ما عندهم من الأدلة قاطعة بذلك، أي دالة علىٰ أن الله جسم وأنه مركب من أعضاء دلالة قطعية. ثم قال شارحـًا حالتهم وقولهم: "**وأن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسمـًا، وما لا يكون جسمـًا لا يكون معدومـًا**"[1].

إذن هؤلاء المجسمة الذين شرحنا لك أقاويلهم، يعتقدون أن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسمـًا، وقد سبق ووضحنا أن هذا الكلام معناه أن الموجودات القائمة بنفسها أي المتحيزة التي تحيزها لازم من لوازم ذاتها، لابد أن تكون أجسامـًا، وقوله "الموجود" **يدخل فيه الواجب الوجود وممكن الوجود، أي يدخل في ذلك الله تعالىٰ وتنزه، ويدخل فيه المخلوقات**. فهؤلاء يدعون إذن أن كل ما هو قائم بذاته فهو جسم، وبما أن الله قائم بذاته إذن لابد أن يكون جسمـًا.

ولاحظ بعد ذلك أن العبارة الثانية من كلام هؤلاء من حقها أن تكون كما يلي: "وما لا يكون جسمـًا لا يكون إلا معدومـًا"، لا كما هي مذكورة، ونحن قد أبقيناها علىٰ ما وردت عليه في الكتاب المطبوع، وواضح أنَّ السياق يستلزم تقدير كلمة "إلا" كما فعلنا نحن وكما هو معلوم من مذهب المجسمة، **ولاحظ أن قوله في**

---

(١) قوله: "لا يكون معدومـًا" ربما تكون كلمة "لا" هنا زائدة فتصـير العبارة "وما لا يكون جسـمـًا يكون معدومـًا"، وربما تكون كلمة "لا" سـاقطة فتصير العبارة "وما لا يكون جسـمـًا لا يكون إلا معدومـًا" وهذا هو ما قدَّرناه لاحقـًا وأشـرنا إليه في أكثر من محل. وعلىٰ كل فأحد التقديرين لازم لتصحيح العبارة علىٰ حَسَبِ السياق، كما يعلم المتصف.

أقول: كنت قد أوردت هذا التعليق في الطبعة الأولىٰ من الكاشـف، ولم يكن كتاب ابن تيمية بيان تلبيس الجهمية قد طبع كاملا بعد، ولما طبع الكتاب في مجمع الملك فهد في عشـرة مجلدات، راجعته فرأيتهم قد أثبتوا الاحتمال الثاني الذي أوردته هنا، أعني أنه العبارة وردت في الطبعة المحققة الكاملة (١/ ٣٥٩) بالصورة التالية: "**ويقولون: بل قامت القواطع العقلية علىٰ نقيض هذا المطلوب، وأن الموجود القائم بنفسـه لا يكون إلا جسـمـًا، وما لا يكون جسـمـًا لا يكون إلا معدوما، ومن المعلوم أن هذا أقرب إلىٰ الفطرة والعقول من الأول**". فتأمل.

الشطر الأول من عبارته وهو "وأن الموجود القائم بذاته لا يكون ألا جسمًا" تدل دلالة قاطعة علىٰ ما قلناه، فهذه الجملة تدل علىٰ أنه لا يوجد موجود (قائم بنفسه) إلا إذا كان جسمًا وما ليس بجسم فليس بموجود بالطرد والعكس.

إذن هذا هو حاصل مذهب المجسمة، وغايته "لو فرضنا الله غير جسم فيستحيل أن يكون موجوداً" وهذا الكلام غاية الحمق.

والآن لنستمع إلىٰ تعليق ابن تيمية علىٰ ما قاله هؤلاء المجسمة، فقد كتب بعد كلامه السابق مباشرة: "**ومن المعلوم أن هذا أقربُ إلىٰ الفطرة والعقول من الأول**". اهـ.

هذه العبارة هي تعليق ابن تيمية علىٰ مذهب المجسمة، ومذهب نفاة التجسيم، وهو فيها يصرح بكل جرأةٍ، بأن المجسمة أقرب إلىٰ العقول والفطرة من مذهب المنزهين لله تعالىٰ عن ذلك.

إذن فهو يرجح مذهب القائلين بأن الله جسم، وأن الله مركب من أعضاء وجوارح كما سبق. وكما ترىٰ فهذا اعتراف صريح وواضح من ابن تيمية بأن الله جسم مركب من أعضاء وأدوات، ولا يستطيع أحد من أصحابه الدفاع عنه وتفسير هذا القول إلىٰ معنىً مقبول كما اعتادوا أن يفعلوه جهلاً منهم وعناداً وتعصبًا.

النص السادس: مذهب المجسمة أقرب إلى القبول.

ومن كتاب الرد علىٰ أساس التقديس أيضًا، وفي أثناء رده علىٰ الإمام الرازي الذي ينفي كون الله تعالىٰ جسمًا ومركبًا من أعضاء وأدوات.

يقول ابن تيمية في [١/ ٩٧](١/ ٣٦٤): "بل هذا القول الذي اتفق عليه العقلاء من أهل الإثبات والنفي:

اتفقوا علىٰ أن الوهم والخيال لا يتصور موجوداً إلا متحيزاً أو قائمًا بمتحيز وهو الجسم وصفاته.

ثم المثبتة قالوا: وهذا حق معلوم أيضـًا بالأدلة العقلية والشرعية بل بالضرورة.

وقالت النفاة: إنّه قد يعلم بنوع من دقيق النظر أن هذا باطل". اهـ.

فانظر إليه هنا يقع في مغالطات، فيستدل كما سترىٰ بالوهم والخيال علىٰ الموجودات أي إنه يجعل الوهم حاكمـًا، فيقول كل ما لم يدرك عن طريق الوهم، فليس موجوداً وكل ما لم يستطع الخيال أن يتصوره فلا يمكن أن يكون موجوداً. وتأمل في كلامه لترىٰ كيف ادعىٰ أن هذا الأمر قد دلت عليه أيضـًا النصوص الشرعية، والأدلة العقلية، وهو في ذلك مُغَالِطٌ.

ثم ألا يعلم ابن تيمية أن الوهم ما هو إلا ملتقىٰ الحواس، أي ملتقىٰ الصور الحسية، وفي الوهم يحصل تركيب وتقسيم الصور الشخصية التي تصله عن طريق الحواس الخمس. فكيف يقول بعد هذا، أن ما لا يدرك بالوهم فلا يمكن أن يكون موجوداً، أليس هذا هو عين مذهب الزنادقة الذين قالوا: بما أننا لا نستطيع أن ندرك الله بالحواس فلا يمكن أن يكون الله موجوداً"!

ثم إذا كان ما لا يمكن تخيله، فيستحيل أن يكون موجوداً، علىٰ حسب ما زعمه ابن تيمية، فإننا نسأله؟ هل تستطيع تخيل الله تعالىٰ وتوهمه في ذهنك، إذا قال نعم، فإنه يحكم علىٰ نفسه بالتجسيم الصريح ومخالفة المسلمين في قولهم كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك، الذي هو حكم من أئمة المسلمين علىٰ عدم إمكان إدراك الله تعالىٰ عن طريق الوهم.

فها هو الآن ابن تيمية يخرق هذه القاعدة أيضـًا.

وأيضـًا فإن أصل المسألة هي، هل يمكن أن ندرك الله بحواسنا ونتوهمه بوهمنا فابن تيمية يقول نعم يمكن ذلك، ويستدل علىٰ ذلك بنفس الوهم والتخيل وهو مصادرة علىٰ المطلوب كما ترىٰ.

ثم قال ابن تيمية: "**فالفريقان اتفقوا علىٰ أن الوهم والخيال يقبل قول المثبتة الذين ذكرت أنهم يصفونه بالأجزاء والأبعاض وتسميهم المجسمة، فهو يقبل مذهبهم لا نقيضه في الذات**"اهـ.

وهذه العبارة ترجيح من ابن تيمية لمذهب المجسمة بصراحة تامة، لأن قوله المثبتة لا يريد بهم إلا المجسمة، فإنهم هم الذين يصفون الله تعالىٰ بالأجزاء والأبعاض وهم الذين سماهم الرازي بالمجسمة. فابن تيمية يقول بأن مذهبهم هو الأقوىٰ هنا.

فمن هذه الفقرة السابقة، تعلم أن ابن تيمية يغالط نفسه كثيراً، ومسألة التصريح بأن الله جسم، أصلاً لا يتبادر إلىٰ ذهنه نفيها كما رأيت وسترىٰ. وهو يعتبر ما يقع في الخيال يستحيل أن يحصل في الوجود غيره، وخلافه، وبعبارة أخرىٰ، فإنه يستحيل أن يحصل في الوجود إلا ما يقع في الخيال والوهم، وهذا باطل. وهو محل النزاع مع المجسمة كما تعلم.

فالنزاع أصلاً أنه هل يمكن وجود موجود علىٰ خلاف الحس، ابن تيمية يقول لا يمكن بدليل أننا لا نتخيل إلا ما هو في مكان وجهة وجسم أي محسوس، وهذا مصادرة علىٰ المطلوب، لأن الخيال ما هو إلا ملتقىٰ الحواس وصورها فهو يتصرف فقط في صور الحواس.

وابن تيمية بذلك، يجزم بأن ما يقع في الخيال فهو واجب عقلاً أن لا يقع خلافه. وهذا هو عين القول بالتجسيم والتركيب والتبعيض علىٰ الله تعالىٰ.

ولا يجوز لجاهل أن يعتقد هنا أن ابن تيمية يتكلم هنا عن الخيال فيما يختص بالمخلوقات وحدها، لأن هذا الاعتقاد غاية السقوط في التعصب للرجل، بل ابن تيمية يعمم هذا القول ويطلقه ليشمل المخلوقات والخالق كما هو نص كلامه، فجميع كلامه في هذا الكتاب متعلق بالله تعالىٰ أساساً لا بالمخلوقات.

النص السابع: ليست جميع الأجسام محدثة، لأن الله جسم قديم. وهذا هو الموافق للشريعة والفطرة.

قال في الرد على الرازي في الأساس، [١/ ١١٦][(١/ ٣٩٨): "... فعلم أن ما ذكروه من المعارضة لم يندفع به واحدة من الطائفتين لا في المناظرة ولا في نظر الإنسان بينه وبين ربه تعالى، ولكن أوهموا هؤلاء بهؤلاء وهؤلاء بهؤلاء، والتزموا مخالفة الفطرة الضرورية العقلية التي اتفق عليها العقلاء في كل من الإبهامين، مع ما في ذلك من مخالفة الكتب والرسل ببعض ما قالوه في كل واحدة من المسألتين: مسألة حدوث الأجسام، ومسألة علو الله على خلقه". اهـ

فابن تيمية كما ترى يدعي أن من قال بحدوث كل الأجسام، ونفى أن يكون هناك جسم قديم بعينه، فهو مخالف للرسل، وكذلك من نفى كون الله في جهة العلو، فقد خالف الرسل أيضاً.

ولك أن تتعجب من هذا القول، فكيف يستنكر ابن تيمية قول من يقول بأن كل الأجسام حادثة، وهل يقصد أن هناك جسم قديم، وإذا كان كذلك، فما هو هذا الجسم القديم؟ كل هذه الأسئلة سترى الجواب عليها بعينك فيما يلي: وأما مسألة الجهة فقد خصصنا لها فصلاً خاصاً فانظرها هناك.

والآن لنتابع كلام ابن تيمية، فقد قال: **"هذا كله إذا لم يكن في الفلاسفة من يقول بالجهة، ولا في المسلمين من يقول بقدم بعض الأجسام"**. اهـ.

ابن تيمية يريد أن كلام النفاة في المسألتين السابقتين يكون مجمعاً عليه وصحيحاً؛ إذا لم يكن هناك أحد من الفلاسفة يقول بأن الله في جهة، وأيضاً إذا لم يكن هناك أحد من المسلمين من يقول بقدم بعض الأجسام.

ومفهوم هذا القول: أن بعض الفلاسفة قال بكون الله في جهة.

وإن بعض المسلمين قال بقدم بعض الأجسام.

وقد فهم محقق الكتاب مراد ابن تيمية مَنْ مِنَ الفلاسفة قال بالجهة، فعلق في الهامش بقوله: "وتقدم النقل عن ابن رشد في القول بها". اهـ. والحقيقة أن ابن رشد عندما قال بالجهة لم يقصد الجهة بالمعنىٰ الذي قال به ابن تيمية، فهو إذن أثبت شيئًا سماه جهة، وهذا المعنىٰ هو غير المعنىٰ الذي أثبته ابن تيمية وسماه جهة، فهل يجوز بعد ذلك أن يستدل ابن تيمية بكلام ابن رشد مع أنه لا يريد نفس المعنىٰ الذي أراده هو من الجهة؟! الغريب أن ابن تيمية قد اعتاد علىٰ هذا الأسلوب السوفسطائي من الاستدلال، وهو باطل بلا ريب.

وليس مقصدنا الآن الكلام علىٰ الجهة. ولكن موضوعنا هو الجسم، فتعال نسأل ابن تيمية، ما هو الجسم الذي قال بعض المسلمين بقدمه، ومن هم هؤلاء المسلمون الذين قالوا بقدم بعض الأجسام!؟ وسوف يندهش القارئ المخلص لربه عندما يقرأ مراد ابن تيمية بذلك، ويجزم بأن هذا الرجل مجسم علىٰ الحقيقة، ومغالط في أشد وأعلىٰ درجات المغالطة.

فتعال إذن لنكمل بقية كلامه حيث قال [١/ ١١٧][(١/ ٣٩٩): "فكيف والمثبت للجهة يقول ما يقال في الوجه الثامن، وهو أن يقول: غاية ما ألزمتني به من حجة الدهرية أن يقال بقدم بعض الأجسام، إذ القول بقدم الأجسام جميعها لم يقل به عاقل.

والقول بخلق السموات والأرض لم تدل هذه الحجة علىٰ نفيه، وإنما دلت -إن دلت- علىٰ قِدَم ما هو جسم أو مستلزم لجسم، وهذا مما يمكنني التزامه. **فإنه من المعلوم أن طوائف كثيرة من المسلمين وسائر أهل الملل لا يقولون بحدوث كل جسم، إذ الجسم عندهم هو القائم بنفسه، أو الموجود أو الموصوف. فالقول بحدوث ذلك يستلزم القول بحدوث. كل موجود وموصوف وقائم بنفسه وذلك يستلزم بأن الله تعالىٰ محدث**".اهـ.

إذن ابن تيمية قد يلتزم القول بقدم بعض الأجسام. ويعترف بأن القول بحدوث جميع الأجسام يستلزم القول بأن الله محدث، وذلك لأن الله عنده جسم، فإذا كانت الأجسام كلها محدثة كان الله محدثًا وهذا باطل أي حدوثه لا جسميته.

إذن، فالله هو الجسم القديم عند ابن تيمية.

وتأمل في عبارته الأخيرة فهي تحتوي مغالطة، وهي أنه نسب إلىٰ كثير من المسلمين تسمية ما هو موجود بأنه جسم، والصحيح أن هؤلاء لم يقولوا بذلك إلا لأنهم يقولون إن الأجسام هي الموجودات الوحيدة، فلذلك قالوا بأن كل موجود فهو جسم. وكذلك قول من قال بأن الجسم هو الموصوف أو القائم بنفسه، فإن حقيقة قول هؤلاء أن كل موصوف يجب أن يكون جسمًا، وإن كل قائم بنفسه يجب أن يكون جسمًا كذلك، أي جسمًا بالمعنىٰ الاصطلاحي وهو محل النزاع. وهؤلاء هم الوحيدون الذين يلزمهم أن يقولوا بما وضحه ابن تيمية. لأن حقيقة قول هؤلاء جميعًا أن القائم بنفسه حقيقته عين حقيقة الجسم، ولذلك يسمونه جسمًا، وكذلك يقولون أن من قامت به صفات فيلزم أنَّ حقيقته نفس حقيقة الأجسام، فلذلك يقولون هو جسم.

ولكن هذه الطريقة التي وضحها ابن تيمية لا تلزم من قال بإن الله يقال عنه جسم بمعنىٰ أنه قائم بنفسه، ونفىٰ مع ذلك أن تكون حقيقته عين حقيقة باقي الأجسام لأن الإلزام لا يتبع الأسماء بل الحقائق. ولكن الظاهر أنه لا يوجد فرق عند ابن تيمية بين الأسماء والحقائق التي تدل عليها الأسماء.

واعلم أن الإلزام يتبع الحقائق والمعاني، أكثر مما يتبع الأسماء، فلو جاء واحد وقال أن الله في جهة، ولكن هذه الجهة لا تستلزم الحيز ولا المسافة ولا الاتصال ولا الانفصال ولا تستلزم أمراً مما تستلزمه الجهة الجسمانية، فإن هذا لا يقال إنه مجسم، ولكن يقال أنه غلط وابتدع في التسمية، كمن قال جسم لا كالأجسام، أي ونفىٰ عن الله جميع خصائص الأجسام من الحيز والنهايات والحدود والجهات

والمماسة للأجسام الأخرىٰ والحركة وغير ذلك من لوازم الأجسام، فإن هذا ليس مجسمـًا حقيقيـًا، بل هو تائه مسكين.

وذلك بخلاف من قال أن الله جسم، وله جهة وحدود ونهايات وأجزاء ويماس سائر الأجسام ويتحرك وله قدر وحجم معين، فإن هذا هو المجسم الحقيقي. وهذا هو عين مذهب ابن تيمية كما ترىٰ في هذا الكتاب، ويكون هذا مجسمـًا حتىٰ وإن لم يسم الله باسم الجسم ولم يطلقه عليه.

ثم أكمل ابن تيمية كلامه فقال: "وهؤلاء يقولون لمناظريهم: نحن نبين أن القول بحدوث كل ما يدخل في المعنىٰ الذي تسمونه جسما يستلزم حدوث الباري تعالىٰ، ونبين أن قولكم أن الله ليس بجسم يستلزم حدوث الباري أكثر مما تبينون أن القول بثبوته يستلزم حدوث الباري..".اهـ.

إذن فابن تيمية يرىٰ أنه إذا قيل أن الله ليس بجسم، فإن هذا القول يستلزم حدوث الباري ونفيه. وما ذلك عنده إلا لأن الباري جسم كما مَرَّ آنفـًا.

ثم قال:"وإذا كان كذلك، فتقول لهم المثبتة[1] إذا كان تصحيح هاتين المقدمتين الفطريتين يستلزم مع كون الباري تعالىٰ فوق العالم مباينـًا له، أن يكون من الأجسام ما هو قديم، **أمكنني التزام ذلك علىٰ قول طوائف من أهل الكلام بل علىٰ قول كثير منهم**".اهـ.

يقصد بالجسم القديم هنا الله تعالىٰ. ثم قال مكملاً: "ولم أكن في ذلك موافقـًا للدهرية الذين يقولون أن الأفلاك قديمة أزلية حتىٰ يقال: هذا مخالف للكتاب والسنة، أو هذا كفر".اهـ.

---

(١) المثبتة عند ابن تيمية هم طائفته وهم المجسمة، لأنهم يثبتون الجسمية لله تعالىٰ. وأما النفاة عنده فهم الذين ينفون الجسمية عن الله تعالىٰ. فافهم.

يقصد أن من قال بقدم الأفلاك والكواكب فإنه يكفر، لتصريح القرآن والسنة بكونها مخلوقة وأما الذي يقول بأن الله جسم قديم فلا يكفر لأن هذا لا يخالف الكتاب والسنة.

ثم قال: "بل الذي نطق به الكتاب والسنة، واتفق عليه المسلمون من خلق المخلوقات وحدوث المحدثات أقول به، وأما كون الباري جسماً أو ليس بجسم حتىٰ يقال الأجسام كلها محدثة، **فمن المعلوم أن الكتاب والسنة والإجماع لم تنطق بأن الأجسام كلها محدثة، وأن الله ليس بجسم، ولا قال ذلك إمام من أئمة المسلمين**، فليس في تركي لهذا القول خروج عن الفطرة ولا عن الشريعة".اهـ.

إذن فالحاصل عند ابن تيمية أن الله جسم قديم، له أعضاء وجهات وحدود ونهايات. ولا يجوز القول مطلقا بأن الله ليس بجسم؛ لأن هذا مخالف للشريعة. ولاحظ أن الطرف الذي وصفه بمخالفة الشريعة هو فقط القول بأن الله جسم، مع القول بأن الأجسام كلها محدثة، وأما الطرف المقابل وهو كون الله جسماً وأن بعض الأجسام قديم فلم يصفه بأنه مخالف للشريعة، بل وصفه بأَنَّه موافق للشريعة والفطرة، **والسبب في ذلك كله أن الله تعالىٰ عند ابن تيمية ما هو إلا جِسْمٌ قديمٌ.**

النص الثامن: البراهين تدل على أن الله هو الجسم القديم الوحيد، وأن سائر الأجسام سواه محدثة.

وقال ابن تيمية أيضاً في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ١١٨](١/ ٤٠١)، وهو إكمال للوجه الثامن الذي نقلناه في النص السابع السابق: " الوجه التاسع: هذه المعارضة تؤكد مذهبي وتقويه، وتكون حجة ثانية لي علىٰ صحة قولي، فإن احتججت علي بأن الله تعالىٰ مباين للعالم، بأن الموجودَيْنِ إما أن يكون أحدهما مبايناً للآخر أو محايثاً له، فقلتم هذا معارَضٌ بقول الفيلسوف: إن الموجودَيْن إما أن يكون أحدهما متقدماً علىٰ العالم أو مقارناً له، **وذلك يستلزم القول بقدم الزمان المستلزم للقول بقدم بعض الأجسام فأقول**: إذا كانت هذه الحجة التي عارضتموني

بها مستلزمة لكون بعض الأجسام قديمة من غير أن تُعَيَّن جسماً، **أمكن أن يكون ذلك الذي يعنونه بأنه الجسم القديم هو الله سبحانه، كما يقوله المثبتون"**. اهـ.

وهذا تصريح آخر بشع وقبيح بأن الله تعالىٰ هو جسم قديم. فتأمل وتعجب.

ومراده بالمثبتين هنا كما في سائر كتبه هم المجسمة من الكرامية والحنابلة. ثم قال: "وأن ذلك هو ملازم لقولنا إنه موصوف وقائم بنفسه ونحو ذلك". اهـ.

لاحظ أن ابن تيمية يقول هنا أن كون الله جسماً هو ملازم لكونه قائماً بنفسه، ولكونه موصوفاً، ولم يقل إن معنىٰ الجسمية هي عين القيام بالنفس والموصوفية، بل هو يصرح بأن كل قائم بنفسه يجب أن يكون جسماً، وأن كل موصوفٍ يجب أن يكون جسماً. وفرق بين المعنين. فافهم.

ثم قال:

" فتكون هذه الحجة التي عارضتم بها دليلا علىٰ أن الله تعالىٰ جسم بالمعنىٰ الذي ذكرتموه الذي نقول أنه ملازم لكونه موصوفاً وقائماً بنفسه، وإن نازعتم في الملازمة".اهـ.

إذن فابن تيمية يعرف بالضبط ما الذي يريد إثباته، وهو معنىٰ الجسمية المعروف والذي ذكرناه لك في أوائل هذا الفصل من كون الشيء قابلاً للانقسام ولو بالوهم. أو علىٰ الأقل يجوز فرض الأبعاد الثلاثة فيه. ومن أثبت ذلك فهو مجسم قطعاً. ولا ينفي عنه التجسيم كونه يعتقد أن كون الله قائماً بنفسه يستلزم أن يكون جسماً، أو أنه يعتقد أن كون الله موصوف بالصفات يستلزم كونه جسماً، وما دام ثبت أن الله قائم بنفسه وموصوفاً بالصفات، إذن فهو جسم.

أقول:

اعتقاده بهذه الملازمة لا يعفيه من كونه مجسماً بل يحقق ذلك فيه، أي يزيد في إثبات كونه مجسماً. فإن هذه قاعدة من قواعد المجسمة كما ذكرنا لك.

النص التاسع: الله جسم وفي جهة.

وقال ابن تيمية في الرد على أساس التقديس أيضـًا [ص١/ ١١٩][(١/ ٤٠٢)]:
"ويقول[1] في الوجه العاشر: **إذا كانت إحدى هاتين المقدمتين الضروريتين تستلزم أنه مباين للعالم، والأخرى تستلزم أنه جسم، فقد ثبت بموجب هاتين المقدمتين، صحة قول القائلين بالجهة، وقول القائلين بأنه جسم**. وكونه جسمًا يستلزم القول بالجهة كما توافقون عليه، وقول القائلين بالجهة يستلزم القول بالجسم كما تقولون أنتم"اهـ.

وهذا نص صريح وواضح من ابن تيمية في إثبات أن الله تعالى جسم وأنه تعالى في جهة.

ولا أظن أن ابن تيمية قد صرح بهذا الوضوح إلا تفهيمًا لأصحابه الذين يغلب عليهم الجهل، فإن مخالفيه يفهمون تمامـًا ومباشرة من مجرد إثباته الجهة لله أنه مجسم، ومن مجرد إثباته الحدَّ له تعالى أنه كذلك مجسم، ولكن المشكلة في الفهم موجودة لدى أكثر أتباعه فهم لا يمكنهم إدراك هذا التلازم إلا إذا نصَّ هو عليه، ويا ليتهم بعد ذلك يفهمون ذلك، فيستريحون ويريحون.

النص العاشر: لم يذم أحد من السلف أحداً بأنه مجسم ولا ذم المجسمة، وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنه ليس بجسم وأن صفاته ليست أجساماً وأعراضاً.

قال ابن تيمية في الرد على الأساس [١/ ١٠٠][(١/ ٣٧٢)]: "الوجه السابع والسبعون: أن لفظ الجسم والعرض والمتحيز ونحو ذلك ألفاظ اصطلاحية، وقد قدمنا غير مرة أن السلف والأئمة لم يتكلموا في ذلك في حق الله لا بنفي ولا بإثبات،

---

(١) يقول أي خصم الرازي وهو ابن تيمية نفسه لا يوجد خصم آخر للرازي وللمنزهين لله تعالى يقول بهذه التفاهات.

بل بدَّعوا أهل الكلام بذلك، وذموهم غاية الذم، والمتكلمون بذلك من النفاة أشهر، ولم يذم أحد من السلف أحداً بأنه مجسم ولا ذم المجسمة. اهـ.

تأمل في هذا الأسلوب المراوغ، فهو يدعي أن هذه الألفاظ لم ينفها السلف ولم يثبتوها بل لم يتكلموا فيها نفياً ولا إثباتاً. ومع ذلك فقد أثبتنا نحن أن ابن تيمية يثبت الجسمية والتحيز ومعنىٰ العرضية علىٰ الله تعالىٰ، وكما سيمر بك تفصيلاً في هذا الكتاب.

ثم تأمل بعد ذلك كيف قال إن ذم السلف إنما كان متوجهاً علىٰ من نفىٰ عن الله تعالىٰ الجسمية والتحيز، يعني بذلك أن السلف كانوا لا يرون بأساً بإثبات الجسمية بل الذي كانوا يخالفونه ويردونه إنما هو نفي الجسمية والتحيز لا إثباتهما... وهو كما تعلم غير صادق في ذلك.

فإن السلف لم يذموا ألفاظاً بعينها، ولكنهم ذموا أفكاراً، فذموا المشبهة المجسمة وذموا مَنْ نفىٰ عن الله ما يستحقه من صفات، وليس كما قال ابن تيمية، من أنهم لم يذموا المجسمة، فإن هذا قريب من الكذب، فالمجسمة طوال فترة وجودهم في التاريخ الإسلامي كانوا مذمومين، ولهذا لم يلتفت إليهم السلف ولم يعبأوا بهم، ولم يشغلوا أنفسهم بالرد عليهم، لظهور فساد آرائهم وبطلان قولهم. ثم مَنْ مِن السلف لم يذم أمثال هشام بن الحكم والكرامية وغيرهم من المجسمة، أم أن ابن تيمية يريد أن يقول إن السلف كانوا مجسمة، ولهذا لم يذموا المجسمة، سبحانك ربي هذا بهتان عظيم.

وأما اشتغال السلف والعلماء المتقدمين بالرد علىٰ الجهمية فلأن آراء هؤلاء وأقوالهم هي التي تستحق الرد، لأنها فيها قرب كبير من الحقيقة والأصول الصحيحة، فلذلك نبه السلف علىٰ بطلانها خوفاً من التباس الحق بالباطل، وأما المجسمة فلم يكونوا يلتفتون أصلاً إليهم إلا ذامّين لقولهم، ورأي هؤلاء كان أقل وأحقر من أن يؤثر علىٰ أفكار الناس وعقول العلماء في ذلك الزمان.

وأيضاً فإن من رد من السلف على الجهمية إنما رد على مَنْ غالى من هؤلاء في أقواله ونفيه. ولم يخالف أحد من السلف في الأصل الكبير وهو تنزيه الله تعالى عن الجسمية ومشابهة المخلوقات.

ثم قال ابن تيمية بعد ذلك: "ثم المتكلمون من أهل الإثبات[1] لما ناظروا المعتزلة، تنازعوا في الألفاظ الاصطلاحية فقال قوم: العلم والقدرة ونحوهما لا تكون إلا أعراضاً وصفة حيث كان، فعلم الله وقدرته عرض".اهـ.

وهذا هو أصل قول ابن تيمية بأن صفات الله تعالى هي حوادث أي معان طارئة في ذات الله، ثم قال:

"وقالوا أيضاً: إن اليد والوجه لا تكون إلا جسماً، فيد الله ووجهه كذلك، والموصوف بهذه الصفات لا يكون إلا جسماً، فالله تعالى جسم لا كالأجسام".اهـ.

وهذا القول هو أصل قول ابن تيمية بأن اليد لله والوجه والساق وغيرها عبارة عن صفات أعيان أي هي أبعاض وأجزاء من جملة ذات الله، وهو أصل معنى التركيب في ذات الله. وقد وضحنا ذلك في الفصل الخاص بالتركيب فانظره.

وقوله إن هذه الصفات لا تكون إلا جسماً، هو نفس ما أراده عندما سمى هذه الصفات بالأعيان، وسمى نحو العلم والقدرة بالمعاني. فالأعيان هي أجسام، بتركبها مع بعضها البعض تتألف ذات الله عز وجل.

ثم قال: "قالوا: هذا مما لا يمكن النزاع فيه إذا فهم المعنى المراد بذلك، لكن أي محذور في ذلك وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنه ليس بجسم وأن صفاته ليست أجساماً وأعراضاً، **فنفي المعاني الثابتة بالشرع بنفي ألفاظ لم ينف معناها شرع ولا عقل جهل وضلال**".اهـ.

---

(١) لاحظ أنه يريد بأهل الإثبات المجسمة لا أهل السنة المنزهين لله تعالى.

هذا هو حقيقة رأي ابن تيمية في ذات الله وفي صفاته، وهو في هذا النص وإن ساقه علىٰ لسان من سماهم بالمثبتة، إلا أننا نعرف تماماً أن مراده بالمثبتة أهل الحق عنده. ثم إن تقريره لدليلهم بهذا الشكل والسكوت عليه يفهم منه أنه يوافقهم عليه. بل إن عين هذا الكلام ومعانيه قد سبق لنا أن أوردناها بلسان ابن تيمية نفسه، ولسنا بحاجة بعد ذلك لإثبات أن هذا الكلام قد قاله ابن تيمية معتقداً به. خصوصاً إن هذه التقسيمات للصفات قد ذكرها هو في مواضع أخرىٰ، بنفس المعاني وإن كانت بألفاظ أخرىٰ. فسمىٰ الصفات الأجسام صفات أعيان، وسمىٰ الصفات التي هي أعراض صفات حادثة، أو حادثة الآحاد قديمة النوع كما سوف نوضحه في فصل صفات الله.

ونفس هذا التقسيم قد قاله بعض أتباع ابن تيمية وشراح مذهبه كما نبهناك إليه في مقدمة هذا الكتاب، وسموا الصفات الحادثة صفات طارئة، وسموا الصفات الأجسام والأعيان صفات ذات. وكل هذه الأسماء دالة علىٰ نفس المعنىٰ. ونحن قد نبهنا مراراً علىٰ أن خلافنا مع هذه الطائفة لا يتعلق بالألفاظ بقدر تعلقه بالمعاني. فافهم.

إذن فابن تيمية يعتقد أن كون الله جسماً مركباً، وكون صفاته تنقسم إلىٰ صفات حادثة كالقدرة والإرادة. وصفات جسمانية عينية كاليد والوجه والعين وهي أجزاء وأبعاض من ذات الله، هذه المعاني يعتبرها ثابتة بالكتاب والسنة وأجمع عليها سلف الأمة. ولا يجوز نفي مثل هذه المعاني بنفي ألفاظ دالة عليها ولو بالاحتمال. ولذلك فلا يجوز القول بأن الله ليس بجسم مطلقاً وإن جاز القول بأن الله جسم. ولا يجوز القول بأن الله ليس في جهة وإن جاز القول بأن الله في جهة، وكذلك لا يجوز القول بأن الله ليس في حيز، وإن جاز القول بأن الله في حيز، وهكذا.

هذه هي طريقة ابن تيمية، وهذه هي خلاصة عقيدته.

وبهذه النصوص الواضحة الجلية، تستطيع أن تتيقن بأن الرجل غارق في التجسيم الصريح، ولا يستطيع أحد من أصحابه ولا أتباعه دفع هذه الصفة عنه بأساليبهم الماكرة وأقوالهم الفارغة. وخصوصاً أنهم لغاية الآن لم أرَ واحداً منهم يفهم حقيقة ما يقول به ابن تيمية. وسوف تزداد هذه الحقائق وضوحاً في ذهنك أيها القارئ أثناء قراءتك لأبواب كتابنا هذا وفصوله.

الفصل الثاني

في التركيب الثابت للّه تعالى على قول ابن تيمية

في الفصل السابق، أثبتنا أن معنىٰ الجسمية الذي اتفق سائر الفرق علىٰ نفيه عن الله تعالىٰ وأثبته ابن تيمية والمجسمة والحشوية، هو علىٰ الأقل كونه متحيزاً، أو في مكان، أي أن يجوز فرض الأبعاد الثلاثة فيه. وهذا المعنىٰ قد أثبتنا بنصوص صريحة أن ابن تيمية يثبته لله تعالىٰ. ويقول إنه ثابت في حق كل موجود قائم بنفسه، وأنه إذا فرض شيء لا يتصف بالتحيز فهو معدوم لا موجود.

ومعلوم ضمناً عند العقلاء، أن مَنْ أثبت الجسمية بهذا المعنىٰ، فقد أثبت ضمناً التركيب أي الامتداد في الجهات والتغاير في أقسام الذات، وأجزائها وأبعاضها.

ولذلك فمن اقتنع وصدق بأن عقيدة ابن تيمية هي التجسيم كما مرَّ، فإنه لا محالة، قد اتضح له أنه قائل بالجهة والتركب وغير ذلك من لوازم الجسمية.

ولكننا مع ذلك، سنقوم كما ذكرنا سابقاً في مقدمة هذا الباب، بإثبات أن ابن تيمية كما يصرح بالجسمية فإنه يصرح أيضاً تصريحاً تامّاً بلوازمها المذكورة.

وهنا سوف نبين عقائده في كون الله تعالىٰ مركباً.

المسألة الأولى: في معنى التركيب.

التركيب عند العلماء، فرع عن التجسيم، فالجسم يمتد في الأبعاد ويكون له جهات، أي أن يمينه غير يساره وأعلاه غير أسفله وهكذا وهذا هو معنىٰ التحيز والتمكن في مكان، بل هذا هو أصلاً معنىٰ التجسيم.

وهذا المعنىٰ منفي مطلقاً عن الله تعالىٰ، واعلم أن كل مركب فهو محتاج إلىٰ أجزائه، وكل مركب فهو محدود، ولا بُدَّ أن يكون كذلك مفتقراً إلىٰ سواه، وما كان كذلك فلا يمكن أن يكون هو الإله.

واعلم أن التركيب بهذه الصورة، قد يتصور بأن تكون الأجزاء أصلاً منفصلة ثم تتركب وتُكَوِّن الذات المعينة، وهذا التركب قد يقال أنه حصل بلا مُرَكِّب، وقد يقال أنه حصل بمركِّب أي بفعل فاعل.

واعلم كذلك، أن هذا المركب قد يتصور انفكاك الأجزاء منه بعد تركيبها، وقد لا يتصور جواز الانفكاك بالفعل.

فكل هذه الاحتمالات غير منظور إليها، أي غير ملتفت إليها عندما يقال إن الله تعالىٰ غير مركب. أي إننا ننفي أصل التركيب عليه تعالىٰ بلا التفات أصلاً إلىٰ هذه الاحتمالات، وبالتالي تنتفي ضمنياً هذه الاحتمالات وغيرها مما هي ليست مذكورة أصلاً هنا.

إننا عندما نقول إن الله تعالىٰ ليس مركباً، فإننا لا نعني نفي أن يكون واحد غيره قد ركبه، ولا نقصد بهذا النفي احتمال أن يكون قبل التركب أجزاءاً متفرقة، ولا نقصد أيضاً أن يقال إنه ما دام مركباً فيمكن أن ينفك وتتباعد وتنفصل الأجزاء المركب هو منها بعد ذلك.

نقول: إننا عند نفي التركيب، ننفيه بلا شرط، لا بشرط. أي إننا ننفي التركيب بلا شرط، ولا ننفيه بشرط، ليكون نفياً عاماً شاملاً لأصل معنىٰ التركيب، فمعلوم أن نفي العام نفيٌ للخاص، ونفي المطلق نفيٌ للمقيد، ولكن نفي المقيد ليس نفياً للمطلق، ونفي الخاص ليس نفياً للعام.

وعليه فإن كل هذه الاحتمالات وغيرها منفية عن الله تعالىٰ.

فالتركيب هو مطلق امتداد الذات في الأبعاد، وتغاير كل جزء من أجزاء الذات مطلقاً منفي عنه تعالىٰ.

فالحاصل أن التركيب المنفي هو إمكان توهم وتخيل جزء في الذهن من دون غيره مِنَ الأجزاء حتىٰ وإن لم يجز ذلك في الواقع. وسيتضح لك أن ابن تيمية يقول بأن الله مركب بهذا المعنىٰ، وأهل الحق ينفون ذلك.

هذا هو التركيب الذي تتقدس الذات الإلهيَّة عنه وتتعالىٰ وتتنزه.

وسوف ندللُ في المسألة التالية أن ابن تيمية لا ينفي التركيب مطلقاً، بل ينفيه بشرط سبق الانفصال أو تجويزه بعد التركيب أو غير ذلك من الاحتمالات. وبذلك فهو يخالف العلماء أهل الحق في أصل المسألة لا في جهة فرعية منها.

المسألة الثانية: الله مركب عند ابن تيمية.

سبق أن ذكرنا أن ابن تيمية لا ينفي مطلق التركيب بل ينفيه بشرط، وفرق كبير بين أن تنفي التركيب بلا شرط وبين أن تنفيه بشرط كما مرّ بيانه، وفيما يلي سوف نأتي بنصوص عديدة تدل علىٰ أن ابن تيمية يعتقد بأن الله مركب.

النص الأول: الله تعالى مركب ممتد في الأبعاد والجهات.

سوف نورد هنا نصاً في غاية الخطورة والصراحة بأن الله تعالىٰ عند ابن تيمية مركب بالمعنىٰ الاصطلاحي الذي بيّناه سباقاً، وفي هذا النص يّرد ابن تيمية علىٰ الإمام فخر الدين الرازي الذي يورد كلاماً يبين فيه استحالة كون الله مركباً، وابن تيمية يعارضه في ذلك بأسلوبه المراوغ العجيب. وفي الحقيقة فإن هذا النص علىٰ طوله كافٍ في إثبات أن ابن تيمية يعتقد بأن الله تعالىٰ مركب. ولكننا تثبيتاً لهذا المعنىٰ لن نقتصر عليه بل سندعمه ببعض النصوص الأخرىٰ من كتب ابن تيمية والمواضع التي تكلم فيها علىٰ هذا المعنىٰ. ونحن قبل أن نسرد عليك كلام ابن تيمية نحب أن نوضح كلام الإمام الرازي، لأنّ ابن تيمية يرد عليه أصلاَ، وفهمنا لمراد الإمام الرازي يزيد في فهمنا لمراد ابن تيمية كما هو معلوم.

قال الإمام الرازي علىٰ ما هو مذكور في الرد علىٰ أساس التقديس لابن تيمية [١/ ٣١][(١/ ٢٣٠): "أما الكرامية: فإذا قلنا لهم لو كان الله تعالىٰ مشاراً إليه بالحس لكان ذلك الشيء إما أن يكون منقسماً فيكون مركبًا وأنتم لا تقولون بذلك، وإما أن يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ، وأنتم لا تقولون بذلك. فعند هذا الكلام قالوا: إنه واحد منزه عن التركيب والتأليف، ومع هذا فإنه ليس بصغير ولا حقير".اهـ.

هذا هو القسم الأول من كلام الإمام الرازي، وسنحاول توضيحه فيما يلي:

الإمام يخاطب الكرامية الذين يعتقدون أن الله له مقدار ويشار إليه إشارة حسية، فَيُلزِمُهُم بناءً علىٰ قولهم هذا بكون الله مركبًا عندهم. وبيان الإلزام كما يلي: إذا أمكن الإشارة الحسية إلىٰ الله، ومعنىٰ الإشارة الحسية هي البعد الممتد من المشير إلىٰ المشار إليه، فيلزم أحد أمرين:

الأول: أن تكون الإشارة الواحدة إشارة إلىٰ جميع الذات الإلهية، وبناءً علىٰ ذلك، يلزم أن يكون الله نقطة أو صغيراً مثل الجزء الذي لا يتجزأ علىٰ فرض ثبوته، فهذا هو الأمر الوحيد الذي تكون إشارة واحدة كافية للدلالة علىٰ جميع ذاته.

ومعلوم أن كون الله تعالىٰ كالجزء الذي لا يتجزأ باطل اتفاقًا.

الثاني: أن تكون الإشارة إليه إشارة إلىٰ جزء وبعض من ذاته، فلا تكون إشارة إلىٰ جميع الذات، وعند ذاك يمكن فرض إشارة أخرىٰ تشير إلىٰ بعض وجزء آخر من الذات، وفرض إشارة ثالثة تدل علىٰ جزء ثالث وهكذا. وما كان كذلك فهو لا محالة مركب لأن جواز كون الإشارة دالة علىٰ جزء منه دون الإشارة إلىٰ جزء آخر هو معنىٰ التركُّب.

ومعلوم أن كون الله تعالىٰ مركبًا من أجزاء وأبعاض باطل اتفاقًا.

ونزيد في توجيه هذا الاحتمال الثاني فنقول: من قال إن الله موصوف باليد والوجه والعين والساق والقدم وغير ذلك، وقال إن هذه الأمور ليست صفات معان كالقدرة والعلم والحياة وغيرها، بل هي صفات أعيان أي صفات هي أعيان ومعلوم أن كل عين عندهم لها محل وحيز ومكان غير محل ومكان العين الأخرىٰ. إذن يترتب علىٰ ذلك، جواز الإشارة إلىٰ محل وموضع اليد من ذات الله، بإشارة خاصة، وجواز الإشارة إلىٰ الوجه من الذات بإشارة خاصة، وجواز الإشارة إلىٰ العينين كل عين منهما بإشارة خاصة، وجواز الإشارة إلىٰ محل وموضع اليد الأخرىٰ بإشارة خاصة كذلك، وجواز الإشارة إلىٰ محل وموضع القدم والساق والرجل كذلك بإشارة خاصة غير الإشارة إلىٰ السابقات. وهذا يلزم منه أن اليد لها محل غير محل الوجه والوجه له محل غير محل العينين، وكذلك للقدم محل آخر. والذات الإلهية ليست هي اليد وحدها ولا اليدين وحدهما، ولا الوجه وحده وهكذا، بل الذات الإلهية عبارة عن مجموع هذه الصفات العينية كلها، فيصبح محل الذات الإلهية ومكانها وحيزها هو مجموع أحياز تلك الصفات.

ومعلوم أن من قال بذلك، فيلزم عنده كون الله تعالىٰ مركباً من هذه الأعضاء والأركان والأجزاء التي سماها صفات أعيان!!

وهذا هو التركيب المقصود. فمن أجاز الإشارة الحسية إذن، يلزمه أحد هذين الاحتمالين اللذين ذكرهما الإمام الرازي. وكل منهما نقص ومستحيل علىٰ الله تعالىٰ.

فالحاصل إذن أن المقصود من التركيب والأجزاء والأبعاض، يحصل من جواز توهم وتخيل محل اليد دون تصور محل الوجه، أو تصور محل القدم دون توهم محل العين وهكذا. ومعلوم أن هذا يجيزه المجسمة بلا توقف، ولذلك يلزمهم القول بالتركيب.

وهذا المعنىٰ من التركيب والأجزاء والانقسام ينفيه عن الله تعالىٰ أهل السنة والجماعة قاطبة. فمن قال منهم بأن الله موصوف باليد، قال إن اليد ليست جزءاً ولا عضواً، بل هي معنىٰ قائم بالذات كقيام القدرة بالذات، فالذات واحدة وهي محل هذه الصفات كلها. ولذلك لا يلزم من قال بهذا القولُ بالتركيب كما يلزم المجسمة. فتأمل في هذا الفرق فهو في غاية الأهمية.

هذا شرح مختصر لمراد الإمام الرازي من هذه الفقرة. وذكر الإمام أن الكرامية لما ألزمهم بهذا القول فروا منه، والتزموا أمراً غير معقول ولا متصور، وهو قولهم بأن الله كبير المقدار ولكن لا يلزمه الانقسام والتركيب بهذا المعنىٰ. فهم إذن نفوا التركيب بهذا المعنىٰ الذي ألزمهم به، وذلك لأن من نسب هذا المعنىٰ إلىٰ الله تعالىٰ لزمه إثبات النقص والاحتياج له جل وعز[1]. ولذلك فروا منه إلىٰ هذا الادعاء. فعلق الإمام علىٰ قولهم وقال: "ومعلوم أن هذا الذي التزموه مما لا يقبله الحس والخيال".اهـ.

وكلامه هذا صحيح تماماً، فالخيال لا يمكن أن يقبل كيف تكون ذات كبيرة الحجم والمقدار وموجودة بحيث يشار إلىٰ طرف منها بإشارة غير الإشارة الدالة علىٰ الطرف الآخر، ومع هذا لا يلزمها التركب. فهذا القول مجرد ادعاء لا يستند إلىٰ دليل، بل حتىٰ الوهم الذي ليس بدليل أصلاً لا يقبله. وقد سبق الإشارة إلىٰ أن ابن تيمية يعتبر الوهم والخيال دليلاً. فما دام الوهم لا يقبل هذا القول فكيف يقولون به. ثم قال الإمام: "بل لا يقبله العقل أيضاً، لأن المشار إليه بحسب الحس إن حصل له امتداد في الجهات والأحياز كان أحد جانبيه مغايراً للجانب الثاني، وذلك يوجب الانقسام في بديهة العقل، وإن لم يحصل له امتداد في شيء من الجهات لا في اليمين ولا في اليسار ولا في الفوق ولا في التحت كان نقطة غير منقسمة، وكان في غاية الصغر والحقارة.

---

(١) وسترىٰ أن هذا المعنىٰ الذي فر منه الكرامية التزمه ابن تيمية وادعىٰ أنه ثابت لله جل وعز.

فإذا لم يبعد عندهم التزام كونه غير قابل القسمة مع كونه عظيماً غير متناه في الامتداد(1)، كان هذا جمعاً بين النفي والإثبات، مدفوعاً في بداية العقول" اهـ.

كلام الإمام الرازي هنا في غاية الوضوح، وإلزامه للكرامية ومن يقول بقولهم الجمع بين النفي والإثبات موجه صحيح لمن يعقله.

وسترىٰ بعد قليل أن ابن تيمية لم يستطع التخلص من هذه الإلزامات، ولكنه اعترف بأن الله مركب بهذا المعنىٰ، وادعىٰ أن هذا المعنىٰ لا يستلزم النقص عليه تعالىٰ.

ونحن بعد هذا التمهيد بذكر كلام الإمام الرازي وشرحه، نكون قد وضحنا أصول هذه المسألة ومهدنا السبيل أمام القارئ لكي يفهم بالضبط كلام ابن تيمية، ويرىٰ كيف يلتزم التركيب بهذا المعنىٰ الذي يتكلم عليه الإمام الرازي وينفيه جميع أهل السنة.

وسنورد لك الآن ردَّ ابن تيمية علىٰ كلام الرازي مع توضيحه والتعليق عليه، فقد قال في التأسيس [١/ ٣١](١/ ٤٣٠): "والجواب من وجوه".اهـ.

عادة ابن تيمية أن يَرُدَّ علىٰ خصمه من وجوه عديدة، ولكن هذه الوجوه الكثيرة في الواقع ترجع إلىٰ وجه أو وجهين أو ثلاثة، ثم هذه الوجوه الثلاثة باطلة ضعيفة. والحقيقة أن ابن تيمية في أغلب هذا الكتاب لم يستطع أن يتهرب من إلزامات الإمام الرازي للمجسمة وهو منهم، بل اضطر في النهاية إلىٰ التزام ما يلزمهم به، ولكنه لجأ إلىٰ وسيلة أخرىٰ للتخفيف من هذه الشنائع وهي الادعاء بأن هذه اللوازم التي

---

(١) قوله "مع كونه غير متناه في الامتداد" هذا ما يقوله الكرامية وبعض المجسمة غيرهم وبعض الكرامية يقولون إن الله متناه من جهة العرش لأنه يلاقي العرش. وغير متناه من سائر الجهات الخمس الأخرىٰ لأنه لا يلاقي شيئاً وأما ابن تيمية فالله عنده متناه عن سائر الجهات الستة، فله حدود وأطراف من سائر الجهات. وكل هذا سيأتي بيانه في فصل الحد. وما يلزم الكرامية هنا يلزم ابن تيمية قطعاً. فتنبه.

ينفيها الإمام الرازي ويقبلها هو، هي الحق وهي التي صرح بها الكتاب والسنة، وأنها هي التي يعتقد بها الصحابة وسائر المسلمين كما سترىٰ هنا. فلا يَغُرَّنَّكَ كثرة الوجوه، لأنها غير مبنية علىٰ أسس قوية.

ثم قال: "أحدهما أن يقال: قد تقدم أن لفظ "المنقسم" لفظ مجمل بحسب الاصطلاحات".اهـ.

إذن ها هو ابن تيمية الآن يشرع في أسلوبه المعروف، وهو إيراد معانٍ للفظ غير مرادة في هذا الموضع بالمرة. وهذا أسلوب عجيب لا يليق بالباحث الصادق، فما دام الخصم قد وضح المعنىٰ المقصود من اللفظ فلا يجوز للآخر أن يورد احتمالات أخرىٰ للفظ ويشرع في الرد عليها، بل الأصل أن يوضح موقفه مباشرة من المعنىٰ المدعىٰ نفيه أو إثباته. وعلىٰ كل حال سنختصر لك كلام ابن تيمية لطوله بلا فائدة، فقد قال: "فالمنقسم في اللغة العربية التي نزل بها القرآن هو ما فصل بعضه عن بعض كقسمة الماء بين المشتركين" ثم قال: "وهذا هو حقيقة المقسوم"، ثم قال: "إنما يريد الخاصة والعامة من الناس بلفظ القسمة هنا تفصيل الشيء بعضه عن بعض، بحيث يكون هذا في حيز وهذا في حيز منفصل عنه ليتميز أحدهما عن الآخر تميزاً يمكن به التصرف في أحدهما دون الآخر".اهـ.

وأنت تعلم الآن أن هذا المعنىٰ للانقسام والتركيب ليس هو المعنىٰ الذي يتكلم عليه الإمام الرازي ولا النافون للتركيب. ولم يخالف أحد من المسلمين في أن الله تعالىٰ منزه عن هذا المعنىٰ الذي ذكره ابن تيمية هنا، ونحمد الله أن ابن تيمية نفسه لم يخالف في ذلك أيضاً فقد قال [٢/ ٤٩](٣/ ٤٣٥): "وإذا كان هذا المعنىٰ هو الظاهر.. فإن الله ليس بمنقسم، وليس هو شيئين أو أشياء كل واحد منها في حيز منفصل عن حيز الآخر كالأعيان المقسومة".اهـ، ومع أنه لم يكن ينبغي أن يطيل في تقرير نفي هذا المعنىٰ للانقسام لأنه لا يوجد خلاف فيه، إلا أن هذا هو أسلوبه.

ثم أورد ابن تيمية معنىٰ آخر للمنقسم فقال: "وقد يريد بعض الناس بلفظ المنقسم ما يمكن الناس فصل بعضه عن بعض"، ثم قال: " فإن أراد بلفظ المنقسم ذلك، فلا ريب أن كثيرا من الأجسام ليس منقسما بهذا الاعتبار " اهـ. ومعلوم أيضـاً أن هذا المعنىٰ ليس هو المعنىٰ الذي قرره الرازي للتركيب والانقسام، فلا يوجد وجه للقول بأنه إن أراد هذا المعنىٰ، فالله ليس منقسمـاً.

ثم قال [٢/ ٥٠](٣/ ٤٣٧): "وقد يراد بلفظ المنقسم ما يمكن في قدرة الله قسمته، لكن العباد لا يقدرون علىٰ قسمته كالجبال وغيرها، ومن المعلوم أنه لا يجوز أن يقال إن الله يمكن قسمته وأنه قادر علىٰ ذلك".اهـ.، فإذن ينفي ابن تيمية كون الله منقسمـاً أيضـاً بهذا المعنىٰ الثالث الذي ذكره، هذا مع أن هذا المعنىٰ ليس هو ما تكلم عليه الإمام الرازي كما مضىٰ. فإن الانقسام الذي ذكره الرازي هي القسمة الوهمية وليست الفعلية، وكل هذه المعاني التي ذكرها ابن تيمية واردة علىٰ القسمة الفعلية، ولذلك فهو لم ينف بعد ما ألزمه به الرازي كسائر المجسمة.

ثم قال ابن تيمية: "وإن كان غير منقسم لا بالمعنىٰ الأول الذي هو وجود الانقسام المعروف ولا بالمعنىٰ الثاني الذي هو إمكان هذا الانقسام، فقوله: وإن لم يكن غير منقسم كان في الصغر بمنزلة الجوهر الفرد "ليس بلازم حينئذ". اهـ. كذا قال. وفي كلامه أوهام وإيهام. وهو أن المعاني التي أوردها للمنقسم كلها دائرة عل وجود القسمة بالفعل أو إمكان القسمة بالفعل، ولم يتكلم مطلقـاً علىٰ إمكان القسمة وهمـاً وتقديراً وهي التي كانت محل كلام الإمام الرازي.

ولم يذكر ابن تيمية مطلقـاً دليلاً علىٰ قوله بنفي القول بنفي قدرة الله علىٰ قسمة نفسه مع التسليم بأنه جسم له حيز وجهات، لم يذكر دليلاً علىٰ نفي إمكان ذلك في حقه تعالىٰ بل غاية ما نفاه هو "أنه يقال إن الله يمكن قسمته وأنه قادر علىٰ ذلك" بهذا المعنىٰ، وفرق بين الأمرين.

واعلم أن إمكان القسمة بالفعل يترتب فقط على إمكانها وهمًا لتحقق شروطها هنا، فما كان متحيزاً وممتداً في الأبعاد يجب القول بإمكان قسمته بالفعل، ولذلك ومع قول الفلاسفة بالهيولي والصورة في الأجسام، وقولهم أن الأجسام بسيطة وليست مركبة من أجزاء لا تتجزأ، فإنهم اعترفوا لمجرد تحيزها وامتدادها في الأبعاد بإمكان قسمتها ما دامت كذلك، فاعترفوا بإمكان حصول القسمة اللانهائية فيها على الأقل في الوهم. فإذن ابن تيمية ليس كلامه هنا إلا مجرد مغالطة.

وعلى كل حال، فتعال نكمل قراءة قوله في [٢/ ٥١](٣/ ٤٤٠): "وإن قال أريد بالمنقسم أن ما في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة".اهـ.

وأنت تعلم أن هذا المعنى هو الذي أراده الإمام الرازي، إذن فكل كلام ابن تيمية فيما سبق كلام لا قيمة له ولا محل لإيراده.

وقد اعترف ابن تيمية بأن الرازي يريد هذا المعنى فقال: "**وهذا هو الذي أراده، فهذا مما يتنازع فيه الناس**"اهـ، فانظر وتأمل بالله عليك في هذا الأسلوب العجيب، فإذا كان ابن تيمية يعلم أن هذا هو المعنى المراد فلم أورد جميع الاحتمالات السابقة وهي ليست محل الكلام.

ثم تفكر في قوله "فهذا مما يتنازع فيه الناس"[١]، فهو يريد أن القول بأن كون الله له جهات بأن يكون بعضه في جهة وحيز، وبعضه الآخر في جهة أخرى وحيز آخر دون كونهما منفصلين عن بعضهما، هذا المعنى يحتمل النزاع في إثباته لله وفي نفيه عنه، ومجرد هذا الاحتمال منه يعني أنه يسلم بإثبات هذا المعنى في حق الله تعالى،

---

(١) لاحظ أن لفظ (الناس) يصدق على من كان من أهل السنة، ومنْ المجسمة، ومن اليهود ومن المشركين..إلخ، فكل هؤلاء يقال عليهم إنهم ناس. فإن قصد هذا المعنى فلا موضع لذلك هنا كما تعلم، لأن كثيراً من هذه الطوائف غير معتبرة في مباحث العقائد.

كما سنراه مصرحاً به فيما يلي، فهذه الفقرة بداية الشروع منه في التصريح وتبيين رأيه، وعقائده.

ونحن أحببنا أن نسرد له هذا النص علىٰ طوله وكثرة كلام ابن تيمية بلا فائدة فيه لتعرف بالضبط حقيقة أسلوبه في مناقشة الخصوم كما أشرنا لك فيما سبق.

فتعال إذن نكمل قراءة كلامه المذكور في [٢/ ٥١][٣/ ٤٤٠): "فيقال له، قولك (إن كان منقسماً كان مركباً وقد تقدم إبطاله)، **تقدم الجواب عن هذا الذي سميته مركباً، وتبين أنه لا حجة أصلاً علىٰ امتناع ذلك، بل تبين أن إحالة ذلك تقتضي إبطال كل موجود**".اهـ.

فابن تيمية يدعي أنه لا حجة علىٰ نفي هذا المعنىٰ عن الله تعالىٰ، بل أثبت هذا المعنىٰ لله تعالىٰ بقوله إن نفي هذا المعنىٰ يستلزم إبطال كل موجود. فإن هذا المعنىٰ ثابت في حق الله تعالىٰ عند ابن تيمية فإذا كنت يا ابن تيمية تثبت هذا المعنىٰ وكنت تعرف أن الرازي إنما يتكلم عن هذا المعنىٰ لا غير، فلماذا طولت الكلام في الاحتمالات غير المحتملة أصلاً !! فما ذلك إلا لإيهام القارئ بأن الرازي أراد بعضها مباشرة، وهو تشويه كلام الرازي الواضح.

ثم قال ابن تيمية [٢/ ٥٢](٣/ ٤٤١): "وتقدم بيان ما في لفظ التركيب والحيز والافتقار من الاحتمال، وأن المعنىٰ الذي يقصدونه بذلك يجب أن يتصف به كل موجود سواءً كان واجباً أو ممكناً، وأن القول بامتناع ذلك يستلزم السفسطة المحضة".اهـ.

إذن ها هو أخيراً يصرح بكون الله مركباً بالمعنىٰ الذي ذكره الرازي، وأن هذا المعنىٰ ثابت للموجودات الممكنة والواجبة، ومعلوم أنه لا يوجد واجب إلا الله، فهذا نص من ابن تيمية بكون الله مركباً وكونه متحيزاً وكونه مفتقراً بالمعاني التي أرادها الإمام الرازي. وأما ادعاؤه بأن ذلك يستلزم السفسطة المحضة، فهو كلام فارغ لا قيمة له ولم يورد دليلاً عليه.

واعلم أن ابن تيمية اضطر إلىٰ الاعتراف أخيراً بالتزامه هذا المعنىٰ، لأنه أصلاً يعتقد أن الله تعالىٰ جسم كما مضىٰ شرحه، ومعلوم أن كون الله جسماً يستلزم إثبات هذا المعنىٰ. بل ابن تيمية يعتقد أن كل الموجودات ما هي إلا أجسام كما ذكرناه باختصار في أول هذا الكتاب. ولذلك فأنه يقول هنا إن نفي هذا المعنىٰ عن الموجودات الواجبة والممكنة يستلزم كونها معدومة، ومعلوم أنه لو فرضنا جسماً لا يتصف بكونه مركباً ومتحيزاً ومفتقراً لكان غير موجوداً مطلقاً لأن كل جسم فيجب أن يكون كذلك. وبما أن الله تعالىٰ جسم عند ابن تيمية فيجب إذن أن يكون كذلك. فافهم.

والعجيب أن ابن تيمية لم يسكت بعد إثباته لهذه الشناعة، بل ظل يتكلم محاولاً تبرير قوله بها بكلام تافه لا قيمة له في ثمانية صفحات، وكله كلام مكرر ممجوج، حتىٰ قال في [٢/ ٦٠]: "**وأما ما تزيده المعطلة علىٰ ذلك من نفي صفاته التي وصف بها نفسه التي يجعلون نفيها تنزيهًا وإثباتها تشبيهًا**، ومِنْ نفي حدَّه وعلوَّه علىٰ عرشه وسائر صفاته التي وصف بها نفسه يجعلون نفيها تنزيهاً، ويجعلون إثبات ذلك إثباتاً لانقسامه وتفرقه الذي يسمونه تجسيماً وتركيباً، فهذا باطل".اهـ.

فهو في هذه العبارة يؤكد علىٰ إثبات الحدَّ لله تعالىٰ وكونه جالساً علىٰ عرضه مُسَمَّياً ذلك بالعلو علىٰ العرش، ويثبت أيضاً التجسيم والتركيب، نعم هو لا يريد أن يعترف مباشرة بذلك كما مرَّ بيانه، ولكنه يقول: إذا أردتم بالجسم هذا المعنىٰ فهو جسم، والحقيقة أنه لا يوجد معنىٰ للجسم إلا هذا. ويقول إذا أردتم بالتركيب هذا المعنىٰ فهو مركب. والحقيقة أنه لا يوجد للتركيب معنىٰ غير ذلك، وكذلك الحد والجلوس وغيرهما. وما دام لا يوجد معانٍ أخرىٰ غير ما أثبتها هو وغير ما يلزمه بها مخالفوه، فالعجب كل العجب من هذا الأسلوب الغريب في قوله إن أردتم هذا المعنىٰ، أو قوله هذا اللفظ إما أن يراد به هذا المعنىٰ أو هذا، والحقيقة أن المعنىٰ المراد يكون في غاية الوضوح، وأن ابن تيمية يعلم بالضبط ما الذي يريده

الخصم، فإذن لا فائدة لذكر هذه الاحتمالات البعيدة غير المحتملة إلا خداع قرّائه السذج وأتباعه المساكين. فما دام يلتزم المعنىٰ الذي يلزمه به الرازي فلم كل هذا اللف والدوران.

ثم تأمل كيف يسمي من نفىٰ الحد والجلوس والتركيب والجسمية جهمياً، ويستنكر علينا أن نسميه هو مجسماً مع أنه يثبت هذه المعاني لله تعالىٰ، فالحاصل أن كون ابن تيمية مجسماً صحيح، وكون هؤلاء جهمية مجرد ادعاء كاذب.

النص الثاني: التركيب مذهب جماهير الأمة وسلف الأمة، وكذلك الجسمية.

قال ابن تيمية [١/ ٣٤](١/ ٢٥٠) راداً علىٰ قول الرازي "وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض".اهـ.

"فيقال: إن أردت بهذا الكلام أنهم وصفوه بلفظ الأجزاء والأبعاض، وأطلقوا ذلك عليه من غير نفي للمعنىٰ الباطل، وقالوا إنه يتجزأ أو يتبعض وينفصل بعضه عن بعض فهذا ما يعلم أحد من الحنابلة يقوله".اهـ.

لاحظ أن ابن تيمية لم ينف هنا إلا حصول التجزي والانقسام، ولم ينف أصل معنىٰ الانقسام والتركب كما عرّفه الإمام الرازي، بل المفهوم من كلامه أن بعض الحنابلة أطلقوا بالفعل لفظ الجزء والبعض علىٰ الله تعالىٰ، كما صرح به هو نفسه في مواضع أخرىٰ من كتبه ثم قال.

"وإن أردتَ أنهم وصفوه بالصفات الخبرية مثل الوجه واليد، وذلك يقتضي التجزئة والتبعيض، أو أنهم وصفوه بما يقتضي أن يكون جسماً والجسم متبعض ومتجزي، وإن لم يقولوا هو جسم، فيقال له: **لا اختصاص للحنابلة بذلك** ، بل هذا مذهب جماهير أهل الإسلام، بل وسائر أهل الملل وسلف الأمة وأئمتها".اهـ.

وهذا النص من النصوص القبيحة التي يصرح فيها ابن تيمية كما ترىٰ بأن الله له أبعاض وأجزاء، وأن معنىٰ الجسمية ثابت له. وهو ينفي التلفظ بهذه اللفظة فقط أما معناها فهو ثابت عنده. ثم تأمل كيف ينسب بكل جرأة هذا المذهب إلىٰ جماهير أهل الإسلام وسلف الأمة وأئمتها. فبالله عليك هل رأيت مجسماً ينادي بالتجسيم بمثل هذه الصراحة، ثم يدعي أن هذا المذهب هو عين ما كان السلف يقولون به!؟.

ولاحظ كيف يسمىٰ الوجه واليد هنا بالصفات الخبرية، ويسميها في موضع آخر بالصفات العينية كما نبهناك إلىٰ ذلك سابقاً وسوف نورد بعضاً من كلامه في هذا المعنىٰ فيما يلي. ومقصوده بصفات العين أي الأعضاء والأركان كما هو واضح.

النص الثالث: انقسام أجزاء الله بالفعل فقط هو المستحيل عند ابن تيمية.

قال في التأسيس [١/ ٤٦-٤٧](١/ ٢٧١): "وصنف يثبتون هذه الصفات ولا يتعرضون للتركيب والتجسيم والتبعيض ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة لا بنفي ولا إثبات، لكن ينزهون الله عما نزه عنه نفسه، ويقولون إنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، ويقول من يقول منهم: مأثور عن ابن عباس وغيره: أنه لا يتبعض فينفصل بعضه عن بعض، **وهم متفقون علىٰ أنه لا يمكن تفريقه ولا تجزيه، بمعنىٰ انفصال شيء منه عن شيء**، وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمة وأئمتها وعليه أئمة الفقهاء وأئمة أهل الحديث وأئمة الصوفية وأهل الاتباع المحض من الحنبلية علىٰ هذا القول يحافظون علىٰ الأقوال المأثورة، **ولا يطلقون علىٰ الله نفياً وإثباتاً إلا ما جاء به الأثر وما كان في معناه**".اهـ.

ينفي ابن تيمية الانفصال والتجزي والتبعيض عن الله تعالىٰ بمعنىٰ تفرق الأجزاء بالفعل كما مَرَّ، لا مطلق التجزي والتبعيض.

ثم تأمل كيف يقول أنه لا يجوز نفي ذلك ولا إثباته، ويستثنىٰ ما كان في معنىٰ الأثر، والخلاف أصلاً علىٰ ما يدعي هو أنه في معنىٰ الأثر وقد أثبتنا نحن حتىٰ الآن أنه يثبت معانىٰ الجسمية والأبعاض، وستثبت فيما يأتي أنه يثبت التحيز والجهة والحركة والمماسة، وكل ذلك لم يأت به أثر وهو يثبت معناه ولفظه فتأمل.

النص الرابع: معنى الجسم ثابت في حق الله .

قال: في التأسيس [١/ ٤٩][(١/ ٢٨١): "الوجه الثامن عشر: إن قولك عن الحنابلة وغيرهم. أنهم التزموا الأجزاء والابعاض أو ما هو في معناه اصطلاح المتكلمين أو بعضهم.

أما الأول فإن لفظ الأجزاء والأبعاض إذا أريد به أنه يتجزأ أو يتبعض التبعيض والتجزي المعروف بمعنىٰ وقوع ذلك، كما تتجزىٰ أو تتبعض الثياب واللحم وغيرها كأبدان الحيوان، وكما يتجزأ أو يتبعض الحيوان والثمار والخشب والورق ونحو ذلك، وكما يتجزىٰ ويتبعض الحيوان بخروج المني وغيره من العضلات منه، ومن ذلك يولد شبه منه بانفصال جزء منه كمني الرجل ومني المرأة ودمها، فهذا يمتنع باتفاق المسلمين. ولم يقل أحد من الحنابلة بل من المسلمين فيما علمنا أنه يتجزىٰ ويتبعض بهذا المعنىٰ. وكذلك لم يقولوا أنه يمكن تجزيه وتبعيضه كما يمكن تبعيض الجبال ونسفها...الخ".اهـ.

فابن تيمية هنا ينفي حصول التجزي والتبعيض، وينفي إمكان حصول ذلك بالفعل ومعلوم لدىٰ القارئ أن هذا المعنىٰ الذي ينفيه ابن تيمية دائماً كما هنا، ليس هو الذي ينسبه إليهم الإمام الرازي، والعجب من ابن تيمية حين يجعل المعنىٰ الذي ليس فيه خلاف أصلاً موضع أخذ ورد ثم يبادر بنفيه، ليوهم القارئ أنه لا يلزمه ما ينسبه إليهم الإمام الرازي، ثم يرجع في نهاية كلامه ويلتزم نفس المعنىٰ الذي نسبه إليهم الرازي، فهذه الطريقة لا تخلو مِنْ مكر وحيلة قبيحة كما ترىٰ، وهذا الأسلوب الهابط لا يناسب اتِّباعه في علم هو أجل العلوم، أي علم

العقائد، بل لا يجوز اتباعه في العلوم مطلقاً. ولكننا نرىٰ ابنَ تيمية يلتزم به ولا يكاد يفارقه. فتعجب، ثم قال ابن تيمية [١/ ٥٠](١/ ٢٨٥): "ولم يقل أحد من المسلمين أن الخالق سبحانه يمكن أن يتفرق وينفصل بعضه من بعض، بل هو أحد صمد.

والذين قالوا إنه جسم نوعان:

أحدهما: وهو قول علمائهم أنه جسم لا كالأجسام، كما يقال ذات لا كالذوات وموصوف لا كالموصوفات وقائم بنفسه لا كالقائمات، وشيء لا كالأشياء، فهؤلاء يقولون هو في حقيقته ليس مماثلاً لغيره بوجه من الوجوه، لكن هذا إثبات أن له قدراً يتميز به، كما إذا قلنا موصوف ، فهو إثبات حقيقة يتميز بها، وهذا من لوازم كل موجود، ولهذا يقولون نعني بأنه جسم أنه قائم بنفسه ونحو ذلك من قولهم إنه ذو الأبعاد الثلاثة، لأنهم يقولون: لا يعقل موجود إلا هكذا...الخ. اهـ.

هذا القول هو قول ابن تيمية نفسه، وتأمل كيف يدعي بأنه كون الله جسماً بهذا المعنىٰ وهو ذو الأبعاد الثلاثة وأن له قدراً أي حجماً معيناً هو لازم لكل موجود، ومعنىٰ ذلك أنه إذا فرض موجود لا يتصف بذلك فهو ليس موجوداً، وهذا هو عين التجسيم ثم قال في [١/ ٥٢](١/ ٢٨٦): "**وأما إن أراد بلفظ الأجزاء والأبعاض ما يريده المتكلمون بلفظ الجسم والتركيب، وهو الذي أراده**، فإن الجسم كل جسم عندهم له أبعاض وأجزاء. إما بالفعل علىٰ قول من يثبت الجوهر الفرد، وإما بالإمكان علىٰ قول من ينفيه".

ثم قال: " **فإن أردت هذا المعنىٰ فلا ريب أن الحنابلة هم من مثبتة الصفات**".اهـ.

إذن هو اعترف بأن الحنابلة يثبتون هذا المعنىٰ لله عز وجل، وهو معنىٰ الجسمية اللازم عنه التركب والتبعض، ويصرح بذلك، وأما قوله بعد ذلك "وهم متفقون علىٰ أنه له علماً وقدرة وحياة"، فلا محل له هنا. ثم قال بعد ذلك(١/ ٢٨٧):

"وأما وصفه بالحد والنهاية الذي تقول أنت أنه معنىٰ الجسم فهم فيه كسائر أهل الإثبات علىٰ ثلاثة أقوال: **منهم من يثبت ذلك كما هو المنقول عن السلف والأئمة**، ومنهم من نفىٰ ذلك، ومنهم من لا يتعرض له بنفي ولا إثبات".اهـ.

وهذا تصريح واضح من ابن تيمية بأن الله محدود وله نهاية وأن هذا هو معنىٰ الجسم، وتأمل كيف ينسب ذلك المعنىٰ إلىٰ السلف والأئمة!.

النص الخامس: صفات الله وأجزاؤه لا تنعدم.

قال في التأسيس [١/ ٥٩](١/ ٢٩٩): "وكذلك أيضـًا لو قبل التفرق والمرض ونحو ذلك من التغيرات والاستحالات التي هي مقدمات للعدم والفناء وأسبابه لم يكن حيـًا قيومـًا صمداً واجب الوجود بنفسه، **لأن هذه الأمور توجب زوال ما هو داخل في مسمىٰ ذاته وعدم ذلك مما هو صفة له أو جزء، ولو زال ذلك لم تكن ذاته واجبة الوجود..الخ**.اهـ.

يطلق ابن تيمية القول هنا بأنه يوجد صفات وأجزاء لله تعالىٰ، وأن هذه الأجزاء لا تنعدم. مع أنه كان قبل ذلك كما ذكرنا نص علىٰ عدم جواز إطلاق هذا اللفظ، ولكن لا يضيره أن يطلق اللفظ أو لا يطلقه وهو جازم في إطلاق معنىٰ هذا اللفظ والأصل النظر في المعنىٰ. لا سيما وقد قال بعد ذلك بسطور: "فهذا وأمثاله مما يعلم به تقديسه وتنزهه عن هذه الأمور التي هي عدم ذاته أو عدم ما هو من ذاته، ولهذا كان تنزهه عن ذلك بينـًا في الفطرة معروفـًا في العقول..." اهـ، فهو ينص هنا علىٰ أن ذاته تتجزأ ويتصور لها بعض وإلا فما معنىٰ قوله: "عدم ما هو من ذاته"، وكلمة مِنْ تفيد التبعيض، ولا يجوز أن يقال ربما أراد بها الصفات المعاني نحو القدرة والعلم، لأن هذه لا يقال فيها أنها بعض الذات ولا من الذات بل الذي يقال فيه ذلك هو اليد الجارحة العضو والوجه العضو والساق والرجل، فهذه أعضاء

وأجزاء ومن الذات، ومن أثبتها كابن تيمية لزمه إثبات كون الله مركباً. وهذا واضح لا يحتاج إلىٰ زيادة شرح[1].

وانتبه بعد ذلك إلىٰ أن الجسمية والتركب وغير ذلك من معانٍ، لا يلزمنا لكي نعرف أن فلاناً يثبتها أو ينفيها أن نسمع منه صراحة ذلك، بل إذا ذكر ما يفيد معناها فإنه يصح لنا أن نقول إنه يثبتها أو ينفيها، فما بالك إذا زاد علىٰ ذلك بأن أثبتها في بعض المواقع كابن تيمية هذا، فهل يبقىٰ بعد ذلك شك في أنه مجسم، فالعبرة بالمعنىٰ لا بالمباني، والكفر والإيمان يترتب علىٰ المعاني أكثر من توقفه علىٰ الألفاظ. فافهم.

وعلىٰ ذلك فإذا قال ابن تيمية: أنا لا أثبت لفظ الجسم مثلاً، ثم رأيناه بعد ذلك يثبت معنىٰ لفظ الجسم، ألا يجوز لنا أن نقول إنه مجسم، وكذلك إذا قال: أنا لا أثبت لفظ التركيب، ثم وجدناه يثبت نفس المعنىٰ الذي يدل عليه لفظ التركيب هذا، أفلا يثبت عند ذلك اعتقاده بأن الله مركب ومتبعض. لا يشك في هذا إلا جاهل أو متعصب.

النص السادس: الوهم والخيال يقبل وصف الله بالتركيب والأجزاء.

قال في التأسيس [١/ ٩٧](١/ ٣٦٤):

"بل هذا القول الذي اتفق عليه العقلاء من أهل الإثبات والنفي **اتفقوا علىٰ أنا الوهم والخيال لا يتصور موجوداً إلا متحيزاً أو قائماً بمتحيز** وهو الجسم وصفاته. ثم المثبتة قالوا وهذا حق معلوم أيضاً بالأدلة العقلية والشرعية بل بالضرورة، وقالت النفاة: أنه قد يعلم بنوع من دقيق النظر إن هذا باطل.

---

(١) لمعرفة الدليل لترجيح أن ابن تيمية أراد هذا المعنىٰ بقوله "عدم ما هو من ذاته" نرجو الرجوع إلىٰ ما ذكرهُ في النص الثاني من المسألة الثالثة في هذا الباب.

فالفريقان اتفقوا علىٰ أن الوهم والخيال يقبل قول المثبتة الذين ذكرت أنهم يصفونه بالأجزاء والأبعاض وتسميهم المجسمة، فهو يقبل مذهبهم لا نقيضه في الذات".اهـ.

ابن تيمية هنا يحتج علىٰ قوة مذهب المجسمة بالقول بأنه لا يمكن أن يتصور في الوهم إلا ما كان جسماً وله أبعاض، ولذا فيجب أن يكون الله تعالىٰ جسماً كذلك يمكن تصور وجوده[1]. وهذا الاستدلال باطل أصلاً، لأن الوهم والخيال ما هو إلا تجميع وتركيب للصور المدركة عن طريق الحواس أي لصور الأجسام التي تدركها الحواس، فإن الذهن بعد ذلك يأخذ هذه الصور ويجمعها ويفرقها، ولا يصح له عمل إلا بالصور من هذا الباب. والخلاف أصلاً واقع في أن الله تعالىٰ هل هو جسم وله صورة حتىٰ يمكن أن يُتَوَهَّم ويدركه الخيال. ابن تيمية يقول: نعم. ونحن نقول لا. فتأمل.

بقليل من التأمل يظهر لك أن كلام ابن تيمية هنا يحتوي علىٰ مغالطات، فهو يقول: "إن العقلاء اتفقوا علىٰ أن الوهم لا يتصور موجوداً إلا متحيزاً أو قائماً بمتحيز"، ثم يستدل بذلك علىٰ أن الله تعالىٰ إذا كان موجوداً، وهو موجود بالفعل، فيجب أن يكون متحيزاً وذلك لأنه لو لم يكن متحيزاً أي لو لم يكن جسماً لما أمكن للوهم التصديق بوجوده.

وهذا الكلام باطل جملة وتفصيلاً. لأن كثيراً من الموجودات أصلاً لا يدرك لها الوهم صورة معينة ولا شكلاً معيناً، ومع ذلك فهي موجودة وعدم إدراك الوهم لها لا يدل علىٰ عدم وجودها، بل إن الوهم في الحقيقة لا يستطيع أن يتصرف إلا بالصور الحسية الجسمانية، فالوهم يشترط لكي يعمل أن توجد أجسام وحواس، **فوجود الأجسام والحسيات هي شرط عمل الوهم والخيال، هذا هو**

---

(١) راجع ما ذكرناه عن مذهب ابن تيمية في المعرفة في أوائل الكتاب، من قوله أن المعرفة محصورة في المحسوسات والمتوهمات.

الصحيح، ولا يجوز أن يقال: لكي يوجد الشيء يجب أن يكون متوهماً، لأن هذا يعني بالضبط أنه لكي يوجد الشيء يجب أن يكون جسماً، وهذه مغالطة بينه.

بل التحقيق، أن الوهم يتخيل ما ليس بجسم ولا له حيز معين، متحيزاً ومجسماً لكي يستطيع أن يتصرف فيه، فمثلاً معلوم أن العدد عبارة عن مفهوم مجرد من الكمية المنفصلة، ولكن الوهم لا يستطيع أن يتصرف في المفاهيم المجردة عن الكميات ولذلك فإنه يتصور العدد نفس الكمية لكي يستطيع بعد ذلك أن يتصرف في الأعداد، فيتصور العدد "واحد" مثلاً كالكرة أو أي جسم من الأجسام، والحقيقة أن الكرة ليست هي عين الواحد، ولكن الواحد يجرد من الكرة ويصبح مفهوماً عقلياً لا صورة متخيلة أو متوهمة.

وهكذا ترىٰ أن الوهم يقلب ما ليس بمادة إلىٰ أمرٍ مادي لكي يستطيع التحرك فيه، فبهذا يظهر لك كيف أن وجود الماديات والجسمانيات هو شرط فِعْلِيَّةِ الخيال والتوهم، ولا يجوز أن يقال أن الشيء لكي يوجد يجب أن يكون متوهماً أو متخيلاً فهذا قَلْبٌ للأمور. وهو بالضبط ما يفعله ابن تيمية في كثير من كتبه. فيقول مثلاً أن الإنسان لا يستطيع أن يتصور موجوداً ليس جسماً ولا قائماً بجسم، ويستدل بهذا القول علىٰ أن وجود مثل هذا الأمر مستحيل، وهذا تخابط محض[1].

فيقول مثلاً لا يستطيع الإنسان أن يتوهم موجوداً لا داخل ولا خارج العالم، ولذلك يستحيل وجود مثل هذا الشيء، فما دام الله موجوداً، فيجب أن يكون عند ابن تيمية إما خارج أو داخل العالم.

وهذه الطريقة في التفكير تهافت محض، لأن الاستدلال لا يجوز أن يكون مستنداً إلىٰ كون الشيء متوهماً أو غير متوهم[2]، أي متوهماً ومتخيلاً أو غير

---

(١) ارجع إلىٰ ما ذكرناه في تلخيصنا لعقيدة ابن تيمية في آخر هذا الكتاب، وإلىٰ الفصل الأول والثاني من الباب الأول.

(٢) ابن تيمية يستعمل أحياناً لفظ التصور بمعنىٰ التوهم، فتنبه.

متخيَّل ولا متوهم، بل الاستدلال يجب أن يستند إلىٰ كون الشيء معقولاً أو غير معقول. والتعقل ليس هو عين التوهم كما هو ظاهر. فأنت تصدق بالأمور بعقلك لا بوهمك، أي إنك تصدق بأن هذا الأمر حق أو باطل، إذا دلَّك العقل علىٰ حقيقته أو بطلانه، ولا يجوز أن تقول إنني لا أصدق بهذا الأمر لأنه غير متخيل ولا متوهم، فهذا تفكير ساذج وباطل. ومَنْ مِنَ الناس يمكنه أن يدعي إنه يستطيع أن يتخيل ذات الله تعالىٰ؟!! أليس هذا الإدعاء هو الكفر بعينه، والتجسيم بعينه، والتشبيه بعينه؟

فنحن مأمورون بالإيمان والتصديق بالغيب أي بما غاب عن حواسنا وتوهماتنا، ولسنا مأمورين مطلقاً بالإيمان بما غاب عن عقولنا. أي أننا مأمورون بالإيمان بما تدركه عقولنا، ولسنا مأمورين بالتكذيب بما لا يدركه وهمنا. فافهم.

فالحاصل أن ابن تيمية يدعي أن الله إذا كان موجوداً فيجب أن يكون مدركاً بالوهم والخيال. لأن ما لا يدرك بهما فهو غير موجود.

وأما أهل السنة فيقولون إن الله موجود وليس مدركاً بالوهم والخيال، بل أدركنا وجوده بعقولنا، لا بخيالنا.

وعلىٰ كل حال، فهذا النص من ابن تيمية واضح في أنه ينسب صفات الأجسام إلىٰ الله تعالىٰ من التحيز والأجزاء والأبعاض والتجسيم، وهذا يتضمن التركيب كما تعرف.

المسألة الثالثة: الصفات العينية والمعنوية وهي الصفات والأعضاء.

ومعلوم أن ابن تيمية من المثبتين للصفات، ونحن هنا سوف نوضح مسألة في مذهب ابن تيمية لم أرَ أحداً وضحها بتفصيل من أصحابه، بينما هو نفسه قد نصَّ عليها في أكثر من موضع من كتبه.

هذه المسالة هي أن صفات الله تنقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: صفات معنوية، وهذه مثل القدرة والعلم والحياة، فهي صفات معنوية أي ليست أعياناً وذوات، وليست متحيزة بذاتها بل تحيزها تابع لتحيز الذات التي هي قائمة بها. وهذه الصفات لا يقال فيها أنها أجزاء لله تعالىٰ ولا يقال فيها أنها أبعاض وأركان تتألف منها ذات الله، بل هي معانٍ قائمة بالذات، وهذا القسم سنفرد له باباً؟ خاصاً نبين فيه مذهب ابن تيمية، وفي هذا القسم يقول ابن تيمية بقيام الحوادث في ذات الله لأن بعض هذه الصفات عنده حادثة الأفراد قديمة النوع.

أما القسم الثاني: فهو الصفات العينية، والمقصود بالصفات العينية أي أمور هي في نفسها أعيان مشار إليها، ولها حيز وذوات بنفسها، وهذه يمكن أن يقال فيها أنها أجزاء للذات الإلهية وأبعاض لها، بل يقال فيها أيضاً أنها أدوات وأعضاء. ولكن لا بالمعنىٰ الذي يقال علىٰ أعضاء المخلوقات كالإنسان، فالإنسان له يد ورأس ووجه وساق وعين، وهذه الأمور ليست معانٍ قائمة بذات الإنسان، **بل هي أعيان تتألف منها ذات الإنسان**، إلىٰ هذا الحد لا فرق بين يد الله عند ابن تيمية ويد الإنسان، ولا بين عين الله وعين الإنسان، ولا بين وجه الله ووجه الإنسان، من هذه الحيثية، والفرق بينهما أن هذه الأعضاء الثابتة للإنسان يمكن أن تنفك عنه، بمعنىٰ أن الإنسان يمكن أن تقطع يده، وتنخلع، وكذلك يمكن أن تقلع عينه وتفقأ، وكذا ساقه ووجهه، وأما يد الله تعالىٰ فلا تنخلع، وعينه لا تنقلع وهكذا.

هذا هو حاصل مذهب ابن تيمية في هذه المسألة الفريدة التي لا تجد مَنْ وضحها كما ذكرناه هنا.

ومن البَيّن للقاري النبيه أن قول ابن تيمية بهذا المعنىٰ إنما هو راجع إلىٰ اعتقاده الذي بيناه سابقاً وهو كون الله تعالىٰ مركباً. واليد التي هي عين أي لها حيز بذاتها ويشار إليها إشارة حسية هي التي يطلق عليها في اللغة اليد الجارحة، والعضو والركن وغير ذلك من الأسماء، فإذا أطلق عليها ابن تيمية هنا اسم العين، فإن هذا

الاسم لا يستلزم أنه ينفي معنىٰ العضوية والأركان، ولكنه في الحقيقة يثبته ويقويه ويوضحه.

ونحن قد صرنا خبيرين بأسلوب ابن تيمية، فهو لا يريد التصريح هنا بكون يد الله عضواً، لكي لا يلزمه التشنيع وربما التكفير الصريح من خصومه علماء أهل السنة، فلذلك يختار اسماً جديداً ما أنزل الله به من سلطان، فيقول يد الله عين قائمة بذاتها، أي لها حيز بذاتها بخلاف العلم مثلاً فإنه ليس قائماً بذاته بل هو قائم بذات الله، أي إن ذات الله تتصف بصفة معنوية هي العلم، والعلم قائم بذات الله ولا يقال علىٰ العلم إنه عين بل هو معنىٰ. أما اليد التي يريدها ابن تيمية فليست هي صفة معنوية بل هي عين، وهي بعض الذات وفي جهة من الذات، وبما أن لله تعالىٰ يدين عند ابن تيمية فكل من هاتين اليدين في جهة من الأخرىٰ، وبما أن لله تعالىٰ أيضاً وجه فيستحيل أن يكون قائماً في نفس محل اليدين بل في محل آخر من الذات، وهكذا.

وكما ترىٰ أيها القارئ من هذا العرض المجمل لعقيدة ابن تيمية في ذات الله وتركبها، فإن هذا هو عين التركيب الذي نفاه علماء الإسلام عن الله تعالىٰ وابن تيمية يثبته ويدعي كما سترىٰ أن هذه هي عقيدة الإسلام وهي عقيدة السلف والأئمة الكبار!.

وسوف نورد إليك فيما يلي بعض النصوص التي تثبت هذا المعنىٰ:

النص الأول: صفات الله إما عينية أو معنوية.

قال ابن تيمية في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ٧٥](١/ ٣٢٩): "الوجه الثالث والستون: أن يقال: إن الصحابة والتابعين وسائر سلف الأمة وأئمتها، وأئمة أهل الحديث والفقهاء والصوفية والمتكلمة الصفاتية من الكلابية والكرامية والأشعرية، وغيرهم من طوائف المتكلمين من المرجئة والشيعة وغيرهم في إثبات هذه الصفات الخبرية"اهـ.

ابن تيمية يتكلم في هذا النص عن أمر أطلق عليه اسم الصفات الخبرية، **والصفات الخبرية هو عَلَمٌ علىٰ نحو الوجه والعين والقدم والساق واليد والجَنْب وغيرها من الأمور التي أسندها النص نوعَ إسناد إلىٰ الله عز وجل**. وابن تيمية يقول إن جميع هذه الطوائف التي ذكرها تثبت هذه الصفات أو علىٰ الأقل بعضها.

ولكن حتىٰ الآن لم يوضح المعنىٰ الذي تريده كل طائفة من هذه الطوائف بهذه الصفات فإنه من المعلوم أن اليد مثلاً الظاهر منها في الاستعمال العرفي أي بينك وبين من تعرفه من المخلوقات تدل علىٰ الجارحة والأداة والعضو المعروف. بغض النظر عن شكله، فكل مخلوق له يده التي لا يماثلها يدٌ غيرها، وكذلك كل مخلوق له وجه لا يماثله وجه غيره، وهكذا. فهل أراد ابن تيمية هذا المعنىٰ في قوله أن كل هذه الطوائف تثبت هذه الصفات لله تعالىٰ.

ونحن نعلم أن اليد مثلاً تطلق في اللغة ويراد بها الدلالة علىٰ معنىٰ آخر غير اليد التي وضحناها فيا سبق، فيمكن أن تدل علىٰ القدرة وعلىٰ المعونة وعلىٰ النعمة أو علىٰ معنىٰ مركب من هذه جميعها ومن غيرها من المعاني، بلا دلالة منها علىٰ العضو والجارحة والركن. فهل قصد ابن تيمية من كلامه السابق أن هذه الفرق تثبت اليد علىٰ هذا المعنىٰ؟

من الواضح أننا إذا أطلقنا القول بأنه قصد المعنىٰ الأول أو إنه قصد المعنىٰ الثاني سنقع في إشكال، أو علىٰ الأصح سنوقعه في إشكال، فإننا نعلم أن الأشعرية مثلاً نفوا اليد الجارحة عن الله تعالىٰ، ونعلم أن الكرامية أثبتوا اليد الجارحة لله تعالىٰ، ونعلم أن بعض الأشاعرة أثبتوا اليد صفة معنىٰ ليست هي عين القدرة، ونصوا علىٰ أنها معنىٰ آخر.

فلذلك فإطلاق القول بأنه أراد أياً من هذه المعاني يوقعنا في الغلط عليه.

والتحقيق في فهم كلامه أن نقول: إنه أراد إن هذه الطوائف قد أثبتت لله تعالىٰ أمراً ما يطلق عليه اسم اليد، فهذا القدر هو الذي اتفقت عليه طوائف هذه الفرق.

وكم كنت أتمنىٰ لو أخرج ابن تيمية السلف من الأمة من هذا النزاع[1]، وذلك لأنهم في الحقيقة لم يرد عنهم إلا إطلاق النصوص علىٰ الله تعالىٰ علىٰ الوجه الذي وردت عليه، ولم يقل واحد منهم إن اليد هي الجارحة، بل الحقيقة أن كثيراً من السلف قد ورد عنهم تأويل الآيات وصرفها عما يتوهمه الغافل ظاهراً لها من التجسيم والتشبيه، وورد عنهم كذلك ذم المشبهة، ولكن هذا الأسلوب هو الذي درج عليه ابن تيمية، وأنىٰ له أن يتركه، فهو يجعل هذه الحالة التي عليها السلف مبرراً له لكي ينسب إليهم مذهباً باطلاً كما ستراه قريباً. وهذا المنهج بعيد كما ترىٰ عن الإخلاص والإنصاف.

ثم قال ابن تيمية مكملاً كلامه ومفصلاً لمجمل ما مضىٰ: "وبقية الصفاتية النفاة لها في الصفات التي يسمونها الصفات العقلية كالحياة والعلم والقدرة، ولكن مِنْ هؤلاء الصفاتية من يجعل تلك الصفات الخبرية صفات معنوية أيضاً قائمة بالموصوف مثل هذه، وإنما يفرق بينهما لافتراق الطريق التي به علمت، فتلك علمت مع الخبر الصادق بالعقل، وهذه لم تعرف إلا بالخبر".اهـ.

إذن يشرع ابن تيمية الآن بالتفصيل في بعض المذاهب ويقول إن بعض المذاهب التي ذكرناها سابقاً، يقولون إن اليد صفة معنوية قائمة بالموصوف، كما أن القدرة صفة معنىٰ قائمة بالذات. وكما أن العلم صفة معنىٰ قائمة بذات الله تعالىٰ أيضاً، فكذلك يقولون إن لله صفة معنىٰ تسمىٰ اليد وهي قائمة بذات الله تعالىٰ أيضاً فكذلك يقولون إن لله صفة معنىٰ تسمىٰ اليد وهي قائمة بذات الله تعالىٰ أيضاً، ومن المعلوم أن هذا هو مذهب الأشعري وبعض أصحابه مثل القاضي الباقلاني

---

(١) السلف قد وَرَد عنهم كلمات عديدة في نفي التشبيه والأعضاء والأركان، وليس الأمر كما يوهم ابن تيمية في كثير من كتبه أنهم أثبتوا ذلك. نعم يوجد بعض المجسمة من أهل القرون الأولىٰ أثبتوا لله تعالىٰ الأعضاء والأركان، ولكن هؤلاء ليسوا المقصودين بالسلف عندنا بل هم سلف للمجسمة، ولا مانع أن يقصدهم ابن تيمية بكلامه ولكن عليه أن يبين ذلك.

وغيره ، وهؤلاء لا يترددون في نفي الأعضاء والأركان، ولا يقولون إن يد الله عين من الأعيان بل هي عندهم معنىٰ يقوم بعين الله وذاته.

ويسمون هذه الصفة مثلاً بالصفة الخبرية، لأنهم لم يستطيعوا إثباتها لله تعالىٰ إلا لورود نسبتها إلىٰ الله في الأخبار، والعقل لا يستطيع التوصل إلىٰ إثباتها علىٰ سبيل الاستقلال، فهذا الاسم راجع إلىٰ الطريقة التي تثبت بها هذه الصفة عندهم.

وعلىٰ ذلك فحقيقة وجنس صفة اليد عند هؤلاء من جنس صفة العلم والقدرة والحياة وغيرها، في أنها كلها معانٍ قائمة بالذات. فهل ابن تيمية يوافق هؤلاء علىٰ ما قالوا به، وهل هؤلاء عنده يوافقون السلف كما يفهمهم، لنقرأ بقية كلامه حتىٰ نعلم مراده، فقد قال: "**وأما السلف والأئمة وأهل الحديث وأئمة الفقهاء والصوفية وطوائف من أهل الكلام فلا يقولون إن هذه من جنس تلك**".اهـ.

إذن فالسلف عنده وهذه الطوائف كلها تخالف هؤلاء في قولهم إن اليد مثلاً وغيرها من جنس القدرة والعلم وغيرها في أن هذه الصفات جميعها معان قائمة بالذات، فهذا هو الجنس الذي تشترك هذه الصفات فيه، وعليه فهم يقولون إنه يوجد جنس آخر للصفات فما هو هذا الجنس. سنعرفه من كلامه ، ثم قال: "**ولا يسمونها أيضًا صفات خبرية، لأن من الصفات المعنوية ما لا يعلم إلا بالخبر أيضًا، فليس هذا مميزاً لها عندهم، ومنهم من يقول هذه معلومة بالعقل أيضًا**".اهـ.

إذن فالسلف يخالفون هؤلاء أيضًا لا في أن لليد ونحوها جنسًا آخر غير جنس العلم والقدرة وغيرهما، بل يخالفونهم في التسمية أيضًا فلا يطلقون عليها اسم الصفات الخبرية، لما ذكره وهو واضح.

إذن فما دام السلف علىٰ زعم ابن تيمية يخالفون هؤلاء في هذين الأمرين، فما هو جنس اليد والوجه والعين والرجل والقدم والساق والجنب، أي ما هي حقيقة هذه الصفات عندهم علىٰ زعم ابن تيمية، لنستمع إليه الآن وهو يصرح بمراده، فقد

قال مباشرة بعد الكلام السابق [١/ ٧٦][١/ ٣٣٠]: **"وعلىٰ القولين سواءً كانت صفات عينية أو معنوية"** .اهـ.

إذن فجنس هذه التي أسماها ابن تيمية بالصفات هو أنها أعيان والعين كما تعرف غير المعنىٰ، فأصحاب المذهب الأول كالأشاعرة قالوا إن اليد هي معنىٰ قائم بالذات، أما الكرامية والمجسمة فقد قالوا إن اليد هي عين من الذات، ولم يقولوا هي قائمة بالذات، وابن تيمية جعل السلف وأهل الحديث من الذين قالوا إن اليد هي عين وليست معنىٰ. هذا هو مذهب السلف كما يزعم ابن تيمية، وعلىٰ التحقيق فهذا هو مذهب ابن تيمية الذي يعكسه علىٰ السلف وينسبه إليهم.

ألا ترىٰ أن هذا المعنىٰ الذي ينسبه إلىٰ السلف هو عين القول بأن لله تعالىٰ أبعاضًا وأجزاء وأركانًا وأدوات، وأليس هذا هو عين التركيب والتجسيم؟! إن المنصف لا يتردد في الجزم بذلك. فكيف يدعي ابن تيمية بأن هذا هو مذهب السلف، وهو في الحقيقة مذهب المجسمة من كرامية وغيرهم. ألا يستدعي هذا التصرف العجب الكبير.

وعلىٰ كل حال، أي سواءً أتعجبت أم لم تتعجب، فتعال نكمل قراءة كلامه فقد قال: "وعلىٰ القولين سواء كانت صفات عينية أو معنوية، فيقال: من المعلوم أن الموجودات في حقنا إما أجسام كالوجه واليد، وإما أعراض كالعلم والقدرة فإن كان أهل الإثبات متفقين علىٰ أن العلم والقدرة ثابت لله علىٰ خلاف ما هو ثابت للمخلوق، وإن لم يكن في ذلك نفيًا لحقيقته ولا تمثيلاً[١] له بالمخلوق؛ فكذلك إذا قالوا في هذه الصفات إنا نثبتها علىٰ خلاف ما هو ثابت للخلق" .اهـ.

---

(١) لاحظ أن ابن تيمية لا ينفي في كلامه إلا مماثلة الله للمخلوقات، ولكنه لا ينفي التشبيه، بل يدعي في بعض المواضع إن أصل التشبيه ثابت، وأنه لم يأتِ نصٌ يذم التشبيه. فتنبه. ولاحظ أنه قال أن أهل الإثبات لا ينفون عن الله حقيقة اليد والوجه وغيرهما، وقد عرفنا أن حقيقة هذه الصفات عنده هي أنها أعيان لا معاني.

أي يمكن لهؤلاء أن يقولوا إن اليد ثابتة لله علىٰ أنها عين وبعض الذات ومِنَ الذات، ويقولوا أنها ليست مماثلة لأيدي المخلوقات التي هي أيضـًا عينٌ وبعض ذواتها ومنها. هذا الكلام وإن استلزم التجسيم الحقيقي ونسبة الأعضاء لله تعالىٰ إلا أن ابن تيمية يقبله. قال بعد ذلك مباشرة: **"أو لا فرق بين ثبوت ما هو عَرَضٌ فينا مع كونه غير مماثل للأعراض وبين ما هو جسم فينا مع كونه غير مماثل للأجسام"**.اهـ.

يقصد إننا إذا أثبتنا لله تعالىٰ صفة العلم مثلاً، ونحن نعلم أننا متصفون بالعلم، والعلم فينا معنىٰ لا ذات ولا عين، ومع ذلك أثبتناها له عز وجل علىٰ الوجه الذي هي ثابتة فينا عليه، أي قلنا إن الله متصف بالعلم وعلمه صفة معنىٰ. ولم يلزم من ذلك أن علمه تعالىٰ مثل علمنا.

إذا جاز ذلك في صفات المعاني، فلا فرق بينها وبين صفات الأعيان مثل اليد والرجل وغيرها، فنقول: إذا كانت يدنا عينـًا، ووجهنا عينـًا، وهكذا، وهذا هو المفهوم من الأعضاء والأركان والأدوات، فلم لا يقال: إن وجه الله عين، لا معنىٰ، ويد الله عين لا معنىٰ، وكذلك رجله وغيرها، وكل هذه الأعيان مِنَ الذات، أي بعضها، وهي معنىٰ الأركان والأعضاء، وهذا لا يقتضي مماثلة الله مع المخلوقات. هذا هو شرح عبارة هذا الرجل.

وحاصلها إثبات الأعضاء لله تعالىٰ، مع نفي المماثلة من كل وجه، وهو موافق لما نسبناه إليه من أنه لا ينفي عنه تعالىٰ إلا المماثلة للمخلوقات، أما المشابهة لها من بعض الوجوه، فهذا ثابت عنده.

هذا هو شرح قول ابن تيمية بتفصيل. وهو يعترف فيه بثبوت الأعضاء لله تعالىٰ كما قلنا.

وهذا النص واضح في إثبات هذا المعنىٰ، وسوف يتضح رأيه ومذهبه بتفصيل أكبر في النصوص التالية بتوفيق الله تعالىٰ.

النص الثاني: أعضاء الله ثابتة ولكنها لا تقبل الانفصال كالمخلوق.

قال ابن تيمية في الرد علىٰ أساس التقديس معلقاً علىٰ كلام الرازي [١/ ٩١](١/ ٣٣٢): "الوجه التاسع والستون، وهو قوله[١] "معلوم أن اليد والوجه بالمعنىٰ الذي ذكروه مما لا يقبله الوهم والخيال"، إما أن يريد به المعنىٰ الذي يذكره المتكلمة الصفاتية الذين يقولون هذه صفات معنوية كما هو قول الأشعري والقلانسي وطوائف من الكرامية وغيرهم. وهو قول طوائف من الحنبلية وغيرهم. **وإما أن يريد بمعنىٰ أنها أعيان قائمة بأنفسها.**

فإن أراد به المعنىٰ الأول، فليس هو الذي حكاه عن الحنبلية، فإنه قال: " وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض فهم أيضاً معترفون بأن ذاته مخالفة لسائر الذوات -إلىٰ أن قال- وأيضاً فعمدة مذهب الحنابلة أنهم متىٰ تمسكوا بآية أو خبر يوهم ظاهره شيئاً من الأعضاء والجوارح صرحوا بأنا نثبت هذا المعنىٰ لله علىٰ خلاف ما هو ثابت للخلق، فأثبتوا لله وجهاً بخلاف وجوه الخلق، ويداً بخلاف أيدي الخلق، ومعلوم أن اليد والوجه بالمعنىٰ الذي ذكروه مما لا يقبله الوهم والخيال"[٢].

فإذا كان هذا قوله، فمعلوم أن هذا القول الذي حكاه هو قول من يثبت هذه بالمعنىٰ الذي سماه هو أجزاء **وأبعاضاً، فتكون هذه صفات قائمة بنفسها كما هي قائمة بنفسها في الشاهد،** كما أن العلم والقدرة قائم بغيره في الغائب والشاهد، لكن لا تقبل التفريق والانفصال، كما أن علمه وقدرته لا تقبل الزوال عن ذاته، **وإن كان المخلوق يمكن مفارقة ما هو قائم به وما هو منه يمكن مفارقة بعض ذلك بعضاً**[٣]. فجواز ذلك علىٰ المخلوق لا يقتضي جوازه علىٰ الخالق، وقد علم أن الخالق ليس

---

(١) أي قول الإمام الرازي.

(٢) إلىٰ هنا انتهىٰ كلام الرازي.

(٣) نرجو مراجعة ما ذكرناه في النص الخامس من المسألة الأولىٰ من هذا الباب.

مماثلاً للمخلوق. وأن هذه الصفات وإن كانت أعياناً فليست لحماً ولا عصباً ولا دماً ولا نحو ذلك، ولا هي من جنس شيء من المخلوقات".اهـ.

إذن ها هو ابن تيمية يوضح مذهب هؤلاء الذين يناقشهم الإمام الرازي، وحاصل ذلك نوضحه بما يلي:

١ - الإمام الرازي يقول بأن هؤلاء الذين يلتزمون الأعضاء والأجزاء من الحنابلة إذا نوقشوا، يقولون إن هذه اليد والوجه... وغيرها الثابتة لله وإن كانت أعضاءاً وأركاناً وأدوات، إلا أنها أعضاء وأجزاء بخلاف ما هو ثابت للخلق. فقال الرازي: هذا الذي تدعونه لا يمكن للوهم حتىٰ أن يقبله فضلاً عن العقل، فإن العقل وإن كان ينفي أصل الأعضاء عنه تعالىٰ. إلا أننا إذا تنزلنا معكم إلىٰ المخاطبة بالاستناد إلىٰ الأوهام، فإن هذا الذي قلتم عنه إنه يدٌ هي عضوٌ وركن وجزء وهي ثابتة لله، ومع ذلك ليست كما هي ثابتة للمخلوقات، هذا المعنىٰ لا يقبله الوهم. وكلام الرازي صحيح تماماً لأن معنىٰ العضو واضح، ولا يفهم العضو والركن إلا كما هو للمخلوقات، بغض النظر عن الكيفيات الخاصة لكل مخلوق، ولكن الأصل المشترك بين جميع الأعضاء الثابتة للمخلوقات واضح، وهو معنىٰ العضوية والأركان والأجزاء، هذا المعنىٰ إذا قلتم فيه أنه ثابت لله لا علىٰ ما هو للمخلوقات، فإن الحاصل من هذا الكلام أمر لا يقبله الوهم فضلاً عن العقل.

٢ - وأما ابن تيمية فيسلم بأنه معنىٰ الأعضاء واضح، وأن هذا المعنىٰ هو الذي قصدوه وادعوا أنه ثابت لله عز وجل. ولكنه ادعىٰ أن قول الرازي بأنه مما لا يقبله الوهم، باطل، وهذا توهم وحَيْدَةٌ من ابن تيمية عن كلام الرازي. لأن الذي حكم عليه الرازي، بأنه مما لا يقبله الوهم ليس هو مجرد الأعضاء والأركان وإن لم يكن من لحم وعظم، ولكنه مجموع القول منهم بأن اليد عضو ولكنها ليست في معنىٰ العضوية كما هي ثابتة للخلق بل هي أمر آخر. فهذا الأمر الآخر الحاصل من إثبات

العضو ونفي أنه مثل ما هو للخلق، هو في الحقيقة أمر يستعصي على العاقل أن يتوهمه. وكلام الرازي صحيح وكلام ابن تيمية غير صحيح كما رأيت.

وهؤلاء الحنابلة اضطروا إلىٰ هذا القول الذي ألزمهم به الرازي وغيره، لأنهم تبين لهم أن مجرد اليد التي هي عضوٌ بغض النظر عن مادتها وحقيقتها هل هي من لحم ودم أو هي من شيء آخر، لا يليق نسبتها إلىٰ الله تعالىٰ، وعدم جواز نسبة هذا المعنىٰ مطلقـًا إلىٰ الله تعالىٰ، هؤلاء سلموا به، ولذلك هربوا منه وقالوا إنها أعضاء لا كأعضاء المخلوقات. فقال لهم الرازي هذا الكلام لا يقبله الوهم، لأن معنىٰ العضو يستلزم ويتضمن الجزء، وهذا قد رفضتموه أنتم، وقولكم عضو لا كالأعضاء يساوي قولكم جزء لا كالأجزاء وبعض لا كالأبعاض ومعلوم أن هذا كلام لا يقبله الوهم.

فهذا هو توضيح معاني كلام الإمام. وكيفية رد ابن تيمية عليه، وأنه لم يحسن الرد.

ولكن الحاصل هنا، أن ابن تيمية قد سلم أن هذا المعنىٰ من اليد الذي قالت به الحنابلة المقصودون، هو معنىٰ الأعضاء والأركان.

٣ - ثم تأمل بعد ذلك كيف وضح ابن تيمية الفرق بين يد الله ويد المخلوقات بعد التسليم بأن كلاً منهما فيها معنىٰ الأعضاء والأركان. فقد ذكر اثنين:

الأول: أن يد الله ليست من لحم ودم، ويدُ المخلوقات من لحم ودم.

الثاني:أن يد الله لا تقبل الانفكاك والانخلاع عن ذات الله، كما لا تقبل قدرته الانفكاك عن ذاته. أما يد المخلوق فتقبل الانخلاع عن جسم الإنسان، كما يكون متصفـًا أحيانـًا بالقدرة وأحيانـًا أخرىٰ لا يكون قادراً، فقدرة الإنسان تنفك عنه أيضـًا بخلاف قدرة ويد الله كما مضىٰ.

ومعلوم أن هذه الفروق عامة وتقال أيضـًا علىٰ عين الله ووجهه ورجله وغير ذلك من الأعضاء التي يثبتها ابن تيمية وغيره من الحنابلة والمجسمة.

وفي هذا الكلام يثبت ابن تيمية المعنىٰ الحقيقي للتركيب كما قررنا في محله.

٤ - تأمل ودقق في قول ابن تيمية [١/ ٩٢](١/ ٣٥٧): "**وإن كان المخلوق يمكن مفارقة ما هو قائم به وما هو منه**، يمكن مفارقة بعض ذلك بعضـًا، فجواز ذلك علىٰ المخلوق لا يقتضي جوازه علىٰ الخالق"اهـ. هذا القول يفرق فيه ابن تيمية بين أمرين:

الأول: أطلق عليه عبارة " ما هو قائم" .

والثاني: أطلق عليه عبارة "ما هو منه".

وبعد ما مضىٰ يفهم القارئ النبيه أن الأول يقصد به ابن تيمية صفات المعاني، والثاني الأعضاء، لأن قوله ما هو منه، أي جزء منه. وأن هذين النوعين ثابتان أيضـًا للخالق، وإن كان الفرق أن المخلوق تنفك هذه عنه والخالق لا تنفك عنه، وبهذا يقال ليس كمثل الله تعالىٰ شيء، هذا هو مذهب ابن تيمية. فتنبه وافهم.

٥ - ثم تنبه كيف سمىٰ هذه الصفات أعيانـًا، لا معاني.

هذا كان شرحـًا لكلام ابن تيمية، ولنكمل الآن قراءة عبارته حتىٰ نستوثق من رضاه وقبوله لهذه المعاني ونسبته إياها إلىٰ الله تعالىٰ عن ذلك الهراء.

قال ابن تيمية مباشرة بعد ما مضىٰ: "فإذا كان هذا هو القول الذي ذكر تنفيه الحنابلة، **وأن هذا هو الظاهر فلو كان هذا مما لا يقبله الوهم والخيال، لوجب نفرة من سمع القرآن والحديث عن ذلك من الكفار والمؤمنين**"اهـ.

معنىٰ هذه الفقرة كما يريده ابن تيمية: معنىٰ الأعضاء السابق لو قلنا إنه ينفر منه الخيال والوهم وأن الوهم والخيال لا يقبل هذا المعنىٰ، للزم علىٰ ذلك القول بأن الوهم ينفر من القرآن والسنة وذلك لأن هذا المعنىٰ مستمد أصلاً من القرآن

والسنة. يريد بذلك ابن تيمية أن يقول إن كون يد الله عضواً ووجهه وعينه ورجله كذلك وساقه، هذا ثابت بالقرآن والسنة، فمن قال بأن الوهم ينفر من ذلك يلزمه القول بالنفرة من الكتاب والسنة.

ومعلوم أن هذا الكلام بناه ابن تيمية علىٰ إلزام الرازي بما لا يلزمه. ومع ذلك فإن هذه العبارة واضحة في أن ابن تيمية يقول بالأعضاء والأركان بالمعنىٰ السابق وأن ذلك ثابت لله عز وجل. ثم قال:

"ولوجب أن يكون المشركون يقدحون فيه بأنه جاء بما تنكره الفطرة، ولوجب أن المؤمنين عوامهم وخواصهم يكون عندهم في ذلك شبهة وإشكالاً حتىٰ يسألوا عن ذلك كما وقعت الشبهة عند من سمع ذلك واعتقد نفي هذا المعنىٰ إذ يرىٰ ذلك متناقضًا، ولوجب أن علماء السلف وأئمة الأمة يتكلمون بما ينفي هذا المرض ويزيل هذه الشبهة، ويكون ذلك أعظم الطاعات بل من أكبر الواجبات فلما لم يكن شيء من ذلك علم أن **هذا الذي ذكرته عنهم ليس هو مما ينكره الوهم والخيال**. اهـ.

وكلامه بعد الشرح الماضي واضح بين في الادعاء بأن كون الله له أعضاء ثابت بالكتاب والسنة، بل هو ينسب ذلك كما ترىٰ إلىٰ السلف وعلماء الأمة.

وهذا الأسلوب من الاستدلال الذي اتبعه ابن تيمية باطل قطعًا، لأنه لو سلمنا عدم كلام السلف في نفي الأعضاء والأركان، لما كان عدم تصريحهم بالنفي دليلاً علىٰ اعتقادهم بهذا لأنهم في الحقيقة يكونون متيقنين من نفيها عن الله تعالىٰ، ولذلك لا يوجد شبهة عند واحد منهم لكي يسأل عنها، وإنما الشبهة تأتي عند الاعتقاد بالأعضاء والأدوات والأركان، وأما مع نفيها عن الله تعالىٰ، فلا شبهة ولأن آيات القرآن لا تدل علىٰ ذلك، ومن ادعىٰ أنها دالة أو مصرحة بذلك فهو محجوج بالأدلة الكثيرة التي وضحها العلماء.

فكيف إذا عرفنا أن السلف قد صرحوا بنفي الأعضاء والأدوات والأركان كما نص عليه الإمام الطحاوي في قوله: " وتعالىٰ الله عن الأركان والأعضاء والأدوات...". فهل يبقىٰ بعد هذا النفي الصريح من هذا الإمام الجليل شك[1]، خصوصاً وقد صرح كبار العلماء بأن عقيدته أجمع عليها أهل السنة. وبعد وقوع الإجماع عليها لا يضرنا إذا خالفها المجسمة والمبتدعة. فافهم.

النص الثالث: الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسماً، وهذا أقرب إلى الفطرة.

قال ابن تيمية في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ٩٣](١/ ٣٥٩): "الوجه السبعون: أن جميع الناس من المثبتة والنفاة متفقون علىٰ أن هذه المعاني التي حكيناها[2] عن خصمك هي التي تظهر للجمهور ويفهمونها من هذه النصوص من غير إنكار منهم ولا قصور في خيالهم ووهمهم عنها.

والنفاة المعتقدون انتفاء هذه الصفات العينية لم يعتقدوا انتفاءها لكونها مردودة في التخيل والتوهم، **لكن اعتقدوا أن العين** التي تكون كذلك هو الجسم، واعتقدوا أن الباري ليس بجسم فنفوا ذلك".اهـ.

حاصل هذه الفقرة من كلام ابن تيمية:

١ - إن كون يد الله عضواً ووجهه وعينه ورجله وساقه كذلك أي أعضاء هذه يفهمها جمهور الناس من النصوص، ولا ينكرون نسبة هذا المعنىٰ إلىٰ الله تعالىٰ.

---

(١) وقد نص عدد لا يحصىٰ من أئمة السلف وعلماء الأمة علىٰ نفي الأركان والأعضاء عن الله تعالىٰ، سواءً كانت من لحم وعظم أم من غير ذلك.

(٢) قال محقق الكتاب: الصواب حكيتها.

٢ - نفاة الأعضاء عن الله تعالىٰ لم يدَّعوا أنهم لا يستطيعون توهمها، ولكنهم نفوا الأعضاء، لأنها تستلزم كون الله جسماً مركباً، وهو يستغرب ذلك منهم لأنه لا يوجد دليل علىٰ نفي الجسمية والتركيب عن الله.

٣ - ولاحظ كيف سمىٰ ابن تيمية هذه الصفات صفات عينية أي أمور قائمة بذاتها وهو معنىٰ العضو كما تعلم.

والآن لنكمل كلامه، قال: "**ومعلوم أن كون الباري ليس جسماً**، ليس هو مما تعرفه الفطرة البديهية ولا بمقدمات قريبة من الفطرة ولا بمقدمات بينة في الفطرة، بل مقدمات فيها خفاء وطول، ليست مقدمات بينة ولا متفقاً علىٰ قبولها بين العقلاء" .اهـ.

يتكلم ابن تيمية عن القضية التالية "الله ليس جسماً" أي عن نفي الجسمية عن الله، فانظر كيف يدعي أن هذه القضية ليست معلومة لا بالفطرة القريبة ولا بالبعيدة وأن مقدماتها التي يعتمد إثباتها عليها طويلة وخفية، بل ليس متفقاً عليها بين العلماء.

ومفهوم هذا الكلام أن كون الله جسماً هو الظاهر والقريب من الفطرة وهو الذي قامت عليه الأدلة، ولكننا لا نريد الاستعجال، فلنكمل كلامه: "بل كل طائفة من العقلاء تبين أن من المقدمات التي نفت بها خصومها ذلك ما هو فاسد معلوم الفساد بالضرورة عند التأمل وترك التقليد". اهـ.

إذن المقدمات التي يعتمد عليها في نفي كون الله جسماً ليست فقط خفية وطويلة، بل هي معلومة الفساد بالضرورة، فانظر كيف قال عن مقدمات نفي الجسمية أنها خفية وطويلة ثم ادعىٰ أنها **فاسدة معلومة الفساد بالضرورة**، لم ننتهِ بعد؛ فقد قال موضحاً حال من أثبت الجسمية لله:

"وطوائف كثيرون من أهل الكلام يقدحون في ذلك كله، ويقولون: بل قامت القواطع العقلية علىٰ نقيض هذا المطلوب، **وأن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسماً وما لا يكون جسماً لا يكون معدوماً**[1]ومن المعلوم أن هذا أقرب إلىٰ الفطرة من الأول".اهـ.

فهكذا يرىٰ ابن تيمية حال نفاة الجسمية ومثبتيها لله عز وجل. ثم وضح رأيه بكل صراحة في نهاية الكلام بأن رأي وقول المجسمة هو الأقرب إلىٰ الفطرة[2]. وهذا نص صريح كما ترىٰ بالتجسيم والتركيب وغير ذلك من فضائح.

النص الرابع: الله جسم لا تجوز عليه الآفات والفناء.

قال ابن تيمية في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ٩٤](١/ ٣٦٠) راداً علىٰ الإمام الرازي في نفيه التركيب والأعضاء والأدوات عن الله عز وجل: "الوجه الحادي والسبعون: إن هذا الذي حكيته عن هؤلاء الذين قلت (إنهم التزموا الأجزاء والأبعاض) غايته أنهم يثبتون ما هو الموصوف الذي تسميه جسماً، وأنهم لا يجوزون عليه ما يجوز علىٰ الأجسام من الفناء والآفات ومضمون ذلك أنه جسم يمتنع عليه أن يوصف بما توصف به سائر الأجسام، بل هو مختلف عنها في الحقيقة".اهـ.

إذن ابن تيمية يصرح بأن هؤلاء الذين ينصرهم هو، يلتزمون الجسمية، ولكنه يحاول تخفيف شناعة قولهم، بالقول بأن ما يلزمهم ليس إلا القول بأن الله جسم، وأما ما يلزم الجسم من الافتقار والحاجة فلم يلتزموا بها. وهذا الكلام في رأي ابن

---

(١) كذا في المطبوع، قد سبق التنبيه إلىٰ هذه العبارة من حقها أن تكون كما يلي " وما لا يكون جسماً لا يكون إلا معدوما" كما هو ظاهر منا لسياق ومن أسلوب الحصر، ومن الفكرة التي يريد إثباتها. فالظاهر أن كلمة إلا سقطت. فتنبه.

(٢) واعلم أن ابن تيمية يرىٰ ويصرح في أكثر من موضع بأن الفطرة من الأدلة الشرعية التي يستند إليها في مجال العقائد. فتنبه.

تيمية جائز، وهو في الحقيقة باطل، لأن اللوازم لا تنفك عن الملزوم، فإذا سلموا أن الله جسم يجب أن يسلموا بأن له صفات الأجسام، أما أن يقولوا إنه جسم ثم يقولوا إنه لا يتصف بصفات الأجسام فهذا كلام ساقط.

ثم ما معنىٰ القول بأن الله جسم ولكن مختلف عن الأجسام في الحقيقة؟ أليس هذا الكلام متناقضاً، لأن كلمة الجسم إنما تطلق علىٰ ماهية معينة هي الحقيقة والوجود القابل لأبعاد ثلاثة الطول والعرض والارتفاع، والمحدود بالنهايات، أليست هذه هي حقيقة الجسم، إذا كان ذلك صحيحاً وهو صحيح، فأي معنىٰ يبقىٰ للقول بأنه مخالف لسائر الأجسام في الحقيقة. أليس هذا تناقضاً فلا معنىٰ له إلا بوجهين.

الأول: أنه قال إنه جسم، وهو المعتمد، فتثبت له حقيقة الأجسام. وأما قوله لا كالأجسام فيمكن أن يراد به نفي تماثله مع غيره من الأجسام في العوارض. أي بأن يكون أطول وأعرض وله شكل خاص به. وهذا المعنىٰ لا ينفي أصل الجسمية، كما هو ملاحظ بل يثبته. ولكنه لا يوضح العبارة تماماً لأن هذه الأمور من عوارض الحقيقة وليست جزءاً منها.

الثاني: أن يكون قوله إنه جسم حقيقة، ولكن لا يلزمه مثلما يلزم سائر الأجسام من المماسة والجهات والأبعاد والتحرك والانتقال. وهذا الاحتمال غير صحيح، لأن من قال إن الله جسم، أثبت له كما ستعرف جميع هذه اللوازم بل أكثر منها.

ويمكن أن يكون قوله بأن الله جسم مختلف عن الأجسام في الحقيقة أي مجرد كلمة لا يوجد معنىٰ حقيقي تحتها، بل قيلت للهروب من التشنيع. وهذا احتمال قريب والأقرب أن يقال إنه يريد بالاختلاف في الحقيقة أي إنه ليس من لحم وعظم مثلا، وليس من حديد و لا ذهب...الخ بل له حقيقة أخرىٰ خاصة به.

وأما زعم ابن تيمية أن هذا الجسم لا يجوز عليه ما يجوز علىٰ غيره من النقائص، فهو قول متهافت وهو محض تحكم، لأنه إن سلم أن هذه النقائص،

لازمة للجسمية مطلقاً فلا يجوز له نفيها عن الله إذا ثبت كونه جسماً عنده. وإن اعتقد أنها لا تلزم الجسم من حيث هو جسم فلا داعي لاستدراكها بل الواجب عليه أن يصرح أنه جسم حقيقة.

النص الخامس: الأجسام بينها قدر مشترك وهو الذي يثبته لله.

قال ابن تيمية في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ٩٦](١/ ٣٦٤): "الوجه الثالث والسبعون: **أن الأجسام بينها قدر مشترك** وهو **جنس المقدار كما يقولون**[1] **ما يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه**، وبينها قدر مميز وهو حقيقة كل واحد وخصوص ذاته التي امتاز بها عن غيره، كما يعلم أن الجبل والبحر مشتركان في أصل القدر[2] مع العلم بأن حقيقة الحجر ليست حقيقة الماء"[3].اهـ.

في هذه الفقرة يوضح ابن تيمية بالتحديد أخص خصائص الجسم كما نص عليها العلماء وسبق أن وضحناها لك في الفصل الخاص بمسألة الجسمية. وأحببنا أن نورد لك هذا النص هنا لكي ندلل علىٰ أن ابن تيمية يقصد تماماً المعاني التي نتكلم نحن عليها. واستمع إليه حين قال بعد ذلك بسطور [١/ ٩٧](١/ ٣٦٤): "بل هذا القول الذي اتفق عليه العقلاء من أهل الإثبات والنفي: **اتفقوا علىٰ أن الوهم والخيال لا يتصور موجوداً إلا متحيزاً أو قائماً بمتحيز، وهو الجسم وصفاته.**

ثم المثبتة قالوا: وهذا حق معلوم أيضاً بالأدلة العقلية والشرعية، بل بالضرورة. وقالت النفاة إنه قد يُعْلم بنوع من دقيق النظر أن هذا باطل فالفريقان اتفقوا علىٰ أن

---

(١) راجع ما ذكرناه في معنىٰ الجسمية في الفصل الأول من هذا الباب، لنعلم أنه يعرف بالضبط ما الذي يريده نفاة الجسمية، من معنىٰ الجسم، وهذا المعنىٰ لم ينبه إليه هو هناك.

(٢) القَدْر معناه عند ابن تيمية هنا: الحجم.

(٣) راجع ما ذكرناه لك سابقاً بخصوص مراد ابن تيمية بكلمة الحقيقة.

الوهم والخيال يقبل قول المثبتة الذين ذكرتَ أنهم يصفونه بالأجزاء والأبعاض وتسميهم المجسمة. فهو يقبل مذهبهم لا نقيضه في الذات".اهـ.

من الواضح هنا أن ابن تيمية يتكلم عن نفس المعنىٰ الذي ذكرناه سابقًا، وهو أنه لا يوجد موجود إلا إذا كان جسمًا أو قائمًا بجسم، فهذا هو الذي قال النفاة فيه إنه قد يعلم ثبوته بالنظر.

والإمام الرازي إنما نسب إلىٰ المجسمة أنهم يقولون بأن الله جسم بالحقيقة المذكورة أعلاه، وأنهم يقولون بأن الله مركب من أعضاء وأبعاض. وابن تيمية كما ترىٰ يتكلم عن نفس المعنىٰ ويرجح جانب المجسمة الذين يسميهم المثبتة أي الذين أثبتوا الجسمية لله تعالىٰ وأثبتوا له الأبعاض والجوارح.

النص السادس:ليس في الكتاب ما ينفي الجسمية عن الله ولا يوجد ما ينفي كون صفاته أعراضاً وأجساماً.

قال في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ١٠٠](١/ ٣٧٢): "ولم يذم أحد من السلف أحداً بأنه مجسم، ولا ذم المجسمة". اهـ.

وهذا فيه أن المجسمة لم يخالفوا السلف، بل ربما يريد بهذا القول إن السلف أنفسهم كانوا مجسمة. ثم قال: "ثم المتكلمون من أهل الإثبات لما ناظروا المعتزلة، تنازعوا في الألفاظ الاصطلاحية، فقال قوم: العلم والقدرة ونحوهما لا تكون إلا عرضًا وصفة حيث كان، فعلم الله وقدرته عرض. وقالوا أيضًا: إن اليد والوجه لا تكون إلا جسمًا. فيد الله ووجهه كذلك، والموصوف بهذه الصفات لا يكون إلا جسمًا فالله تعالىٰ جسم لا كالأجسام".اهـ.

ومعلوم أن ابن تيمية يتخذ اسم المثبتة علىٰ أهل السنة والحديث وأئمة السلف ثم لو تأملنا في قولهم الذي نقله عنهم، لعرفنا أن هذا هو عين قول ابن تيمية نفسه فهو يقول صفات الله كالعلم والقدرة والسمع والبصر وغيرها عبارة عن أمور حادثة

قائمة بالذات. وهو معنىٰ قولهم أنها أعراض، أي تعرض لذات الله بعد أن لم تكن. ومعنىٰ قوله أنها حادثة أي تحدث بعد أن لم تكن حادثة. وكذلك قولهم في اليد والوجه أنها أجسام فالأجسام أعيان وقد سبق إثبات أن ابن تيمية يقول بأن يد الله ووجهه أعيان قائمة بذاتها وليست معاني كالعلم والقدرة، فقوله عَيْنُ قولهم.

ثم قال(١/ ٣٧٣): "قالوا: وهذا مما لا يمكن النزاع فيه إذا فهم المعنىٰ المراد بذلك، لكن أي محذور في ذلك، **وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنه ليس بجسم وأن صفاته ليست أجسامًا وأعراضًا. فنفي المعاني الثابتة بالشرع بنفي ألفاظ لم ينف معناها شرع ولا عقل جهل وضلال**".اهـ.

وهذا تصريح في غاية الوضوح بأن الله جسم وأن صفاته أجسام كاليد والوجه والعين، وأعراض كالعلم والقدرة وغيرها[1]. وهذا هو حقيقة قول ابن تيمية كما تتضح به كتبه.

ثم انظر إليه يصرح بكل جرأة بأن الشرع لم ينف كون الله جسمًا، وكذلك العقل لم ينف ذلك ولم ينف كون صفاته أجسامًا وأعيانًا أو أعراضًا حادثة. واستغرب.

والحقيقة أن النصوص التي تثبت أن ابن تيمية يعتقد بأن الله تعالىٰ جسم هي عينها تثبت أنه يعتقد فيه التركيب. وقد أوردنا علىٰ كل منها طرفًا كافيًا وكل النصوص تدل علىٰ كلا المعنيين لتلازمهما كما هو واضح. واعلم أن كتب ابن تيمية مليئة بالنصوص الدالة علىٰ التجسيم والتشبيه، **ولكن كتاب الرد علىٰ أساس التقديس هو وكر المجسمة علىٰ التحقيق كما قال الإمام العلامة محمد زاهد الكوثري**. ونحن لم نذكر جميع ما فيه من بلايا وشنائع، وما زلنا بانتظار طباعته

(١) سـيأتي الكلام مفصـلاً عن صـفات المعاني وهي التي يدعي ابن تيمية أنها حادثة الآحاد قديمة النوع، وهو مراده بقوله إنها أعراض، يبني ذلك علىٰ جواز حلول وقيام الحوادث بالذات الإلهية!.

كاملاً[1] ليظهر أصحاب هذا الرجل -أي ابن تيمية- عن شنائعهم كاملة. وسوف يكون لنا معه حينذاك جولة أخرىٰ بتوفيق الله تعالىٰ.



(١) قد طبع كاملاً في عام ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، واستفدنا مما طبع في الفصل الأول الذي وسعناه في هذه الطبعة من الكاشف.

الفصل الثالث

في أن الله تعالى محدود من جميع الجهات عند ابن تيمية

وضحنا فيما سبق أن ابن تيمية يقول بأن الله تعالىٰ جسم وأنه تعالىٰ مركب أي له جهات وأعضاء، وأن صفاته نوعان: الأول صفات معنوية، والثاني صفات عينية.

وفي هذا الفصل سوف نفصِّل في بيان معتقد ابن تيمية في إثبات أن الله تعالىٰ محدود من جميع الجهات لا من جهة التحت فقط، بل من سائر الجهات الستة.

وحاصل ما يقوله ابن تيمية في هذه المسألة أنه لما ثبت أن الله تعالىٰ جسم أي له أبعاد ثلاثة، وثبت أن له أعضاء عينية تتركب منها ذاته، فلا بد أنْ يكون الحيِّز الذي يحوي الله تعالىٰ محدوداً، أي متناهياً، إذ لا يمكن أن نتوهم ولا أن نتحيل جسماً ممتداً في الأبعاد إلىٰ ما لا نهاية له، فكل جسم له نهايات من سائر الجهات[1]، والله جسم ، فيجب إذن أن يكون متناهياً من حيث الذات من سائر الجهات أي أن ذاته ليست منتشرة وممتدة في سائر الأحياز والأمكنة، بل لها حيز معين ومكان معين تنتهي إليه وتطمئن فيه.

وفيما يلي سنورد النصوص الكافية من غير تطويل في إثبات وتوضيح هذه العقيدة التي يعتقدها ابن تيمية.

مسألة في معنى الحد:

سنوضح في هذه المسألة كيف يفهم ابن تيمية معنىٰ لفظ الحدّ، وذلك لأن الأصل الذي يجب تمهيده قبل الكلام علىٰ رأي ابن تيمية في مسألة الحد إثباتاً أو نفياً، هو تبيين ما هو المعنىٰ المراد بالحد عنده بالضبط.

---

(١) قال ابن تيمية ناصّـاً علىٰ أن الأجسام لا يمكن أن تكون غير متناهية من حيث الأبعاد، التأسيس [١/ ٢٨٥]: "بل الأجسام تستحيل مع قبول الانقسام، فلا يقبل شيء منها انقساماً لا يتناهىٰ، كما أنها إذا كثرت وعظمت تنتهي إلىٰ حد تقف عنده ولا تذهب إلىٰ أبعاد لا تتناهىٰ".اهـ.

نقل ابن تيمية في الرد على أساس التقديس [١/ ٤٤١](٣/ ٣٨) عن الإمام الخطابي من كتابه "الرسالة الناصحة" كلامـًا يبين فيه استحالة اتصاف الله تعالىٰ بالمكان والحد، فالإمام الخطابي المتوفىٰ سنة ٣٨٨هـ تقريبـًا يقرر هذه العقيدة ناصـًا عليها، وذاكراً أنها هي عقيدة الإسلام. ومن ضمن ما نقله عنه ابن تيمية قول الإمام الخطابي صاحب كتاب معالم السنن:

"ومما يجب أن يعلم في هذا الباب ويحكم القول فيه، أنه لا يجوز أن يعتمد في الصفات إلا الأحاديث المشهورة، إذ قد ثبت صحة أسانيدها وعدالة ناقليها، فإن قومـًا من أهل الحديث قد تعلقوا منها بألفاظ لا تصح من طريق السند، وإنما هي من رواية المفاريد والشواذ، فجعلوها أصلاً في الصفات وأدخلوها في جملتها، كحديث الشفاعة، وما روي فيه من قوله ﷺ "فأعود إلىٰ ربي فأجده بمكانه، أو في مكانه" فزعموا علىٰ هذا المعنىٰ أن لله تعالىٰ مكانـًا تعالىٰ الله عن ذلك...الخ"اهـ.

فأنت ترىٰ أيها القارئ أن الإمام الخطابي الذي سبق ابن تيمية بأكثر من ثلاثمائة عام ينفي المكان عن الله تعالىٰ، أي يقول إن الله تعالىٰ يستحيل أن يكون في مكان أَوْ لَهُ مكان. وهذا الأمر يخالفه فيه ابن تيمية، ويدعي بكل جسارة أن السلف الصالح أجمعوا علىٰ أن الله موجود في مكان أو علىٰ مكان وهو العرش، وأن لله حيزاً هو قدره وحجمه. والإمام الخطابي شهد له المتقدمون والمتأخرون بالعلم والتحقيق وأنه من علماء المسلمين المتبعين. ولنستمع إليه في بقية كلامه كما ينقله عنه ابن تيمية في الموضع الذي ذكرناه لك. قال: "ومن هذا الباب أن قومـًا منهم(١) زعموا أن لله حداً. وكان أعلىٰ ما احتجوا به في ذلك حكاية عن ابن المبارك قال علي بن الحسن بن شقيق: قلت لابن المبارك نعرف ربنا بحدّ، أو نثبته بحد؟ فقال:

---

(١) أي من أهل الحديث، وهؤلاء هم المجسمة الذين ينتسبون إلىٰ الحديث، ويسميهم ابن تيمية بأهل الحديث أو المثبتة أو السلف.

نعم بحد. فجعلوه أصلاً في هذا الباب، وزادوا الحد في صفاته، تعالىٰ الله عن ذلك".اهـ.

فتأمل كلام هذا الإمام الكبير إذ يقول أن طائفة من المنتسبين للحديث تثبت الحد لله تعالىٰ، وتحتج برواية لابن المبارك، وكأن ابن المبارك رجل معصوم. وحتىٰ لو كان معصومـًا فربما كانت الرواية عنه غلطـًا عليه، أو أراد بالحد معنىٰ آخر.

ومعلوم أن قول الخطابي بأن هؤلاء زادوا الحد في صفات الله، أي قالوا إن لله حداً. ولا يقصد الإمام الخطابي مطلقـًا أنهم قصدوا أن الله موصوف بصفة معنىٰ اسمها الحد، كما هو العلم صفة معنىٰ والقدرة صفة معنىٰ، فلم يقصد مطلقـًا الرد علىٰ من قال بذلك، لأنه بكل بساطة لا يوجد أحد قال بأن حدَّ الله تعالىٰ هو عبارة عن صفة معنىٰ قائمة بذاته. بل من أثبت الحد إنما أثبته نهاية للذات فطرف الذات الذي تنتهي عنده هو حدٌّ لها، هذا هو معنىٰ قولهم بإثبات الحد وهذا هو عين المعنىٰ الذي ينفيه الإمام الخطابي، وهو عين المعنىٰ الذي سترىٰ ابن تيمية يثبته. ولهذا تكلم الإمام الخطابي قبل ذلك كما رأيت عن الذين أثبتوا لله تعالىٰ المكان، وقال إن هؤلاء بعض أهل الحديث، ثم قال إن قومـًا من هؤلاء أنفسهم أثبتوا الحد لله تعالىٰ، ومَنْ أثبت المكان لله تعالىٰ يلزمه بلا شك إثبات الحد بمعنىٰ محدودية الذات ووجود حجم معين لها وحدود محيطة بها.

فهذا هو المعنىٰ الوحيد الذي أثبته هؤلاء المجسمة لله تعالىٰ، ومن هؤلاء أبو سعيد الدارمي وابن كرام وغيرهم من المجسمة الذين لم يفصلهم زمان كبير عن زمان الإمام الخطابي، فإنه من المنطقي أن يكون كلامه هذا ردّاً علىٰ هؤلاء وعلىٰ مَنْ قال بقولهم. ولا يوجد أي احتمال آخر يمكن أن يقصده هؤلاء بالحد أو يمكن أن يفهمه الخطابي من قولهم بالحد إلا هذا المعنىٰ. ثم قال الإمام الخطابي ردّاً عليهم [١/ ٤٤٢][٣/ ٤١): **"وسبيل هؤلاء عافانا الله وإياهم أن يعلموا أن صفات**

الله تعالىٰ لا تؤخذ إلا من كتاب أو من قول رسول الله ﷺ دون قول أحد من الناس كائنًا من كان، عَلَتْ درجته أو نزلت، تقدم زمانه أو تأخر. لأنها لا تدرك من طريق القياس والاجتهاد، فيكون فيها لقائل مقال، ولناظر مجال".اهـ.

فتفكر في هذه المعاني الجليلة التي من حقها أن تكتب بماء الذهب. ثم قال الإمام الخطابي: "علىٰ أن هذه الحكاية قد رويت لنا أنه قيل له: أتعرف ربنا بجد؟ قال: نعم بجد (بالجيم) لا بالحاء".اهـ.

أقول: وقد روىٰ الإمام البيهقي هذه الحادثة عن ابن المبارك في كتابه الأسماء والصفات ص ٤٢٧ بتعليق الإمام الكوثري كما يلي: "وأخبرنا أبو عبد الله قال: سمعت أبا جعفر بن صالح بن هانئ يقول سمعت محمد بن نعيم يقول سمعت الحسن بن الصباح البزار يقول سمعت علىٰ بن الحسن يقول سألت عبد الله بن المبارك قلت: كيف نعرف ربنا؟ قال: في السماء السابعة علىٰ عرشه. قلت: فإن الجهمية تقول: هو هذا. قال: إنا لا نقول كما قالت الجهمية، نقول: هو هو، قلت: بحد؟ قال: أي والله بحد. لفظ حديث محمد بن صالح" .اهـ.

وعلق الإمام البيهقي علىٰ هذه الرواية فقال: " قال الشيخ أحمد بن الحسين البيهقي: إنما أراد عبد الله بالحد، حَدَّ السمع وهو أن خبر الصادق ورد بأنه علىٰ العرش استوىٰ، فهو علىٰ عرشه كما أخبر. وقصد بذلك تكذيب الجهمية فيما زعموا أنه بكل مكان. وحكايته تدل علىٰ مراده والله أعلم".اهـ.

يريد الإمام البيهقي أن مراد ابن المبارك بالحد هو الدليل، لا نهاية الذات وطرفها كما فهمه المجسمة. وعلق الإمام الكوثري علىٰ كلمة ابن المبارك فقال: ولفظ "في السماء السابعة" لم يرد في الكتاب ولا في السنة، فيجل مقداره[1] أن ينطق

---

(١) أي مقدار ابن المبارك.

بما لم يَرِد، ولو مؤولاً، وكذا لفظ "علىٰ العرش" بدون "استوىٰ" ولعل بعض الرواة غيَّر وبدل رواية بالمعنىٰ". اهـ وهو كلام قوي.

وأكمل الإمام الخطابي ردَّه علىٰ أولئك المجسمة كما نقله عنه ابن تيمية في الموضع المذكور من الرد علىٰ أساس التقديس فقال: "وزعم بعضهم أنه جائز أن يقال: له تعالىٰ حد لا كالحدود، كما نقول يدٌ لا كالأيدي فيقال له: إنما أحوجنا إلىٰ أن نقول يد لا كالأيدي، لأن اليد قد جاء ذكرها في القرآن وفي السنة فلزم قبولها ولم يجز ردّها. فأين ذكر الحد في الكتاب والسنة حتىٰ نقول: حدّ لا كالحدود كما نقول يد لا كالأيدي؟! أرأيت إن قال جاهل رأس لا كالرؤوس قياساً علىٰ قولنا يد لا كالأيدي، هل تكون الحجة عليه إلا نظير ما ذكرناه في الحد من أنه لما جاء ذكر اليد وجب القول به ولما لم يجيء ذكر الرأس لم يجز القول به".اهـ.

هذا هو نهاية قول الإمام الخطابي، أوردناه لك هنا لنفاسته، وللمعاني الجليلة التي تجدها فيه خصوصاً أنه من إمام كبير مثل الإمام الخطابي. وقبل أن نورد لك ما الذي علقه ابن تيمية علىٰ هذا الكلام، نحب أن نلخص لك ما هو المراد بكلمة الحد كما نص عليه أهل اللغة.

معنى الحد في اللغة:

قال الإمام أحمد بن فارس في كتاب مجمل اللغة "الحَدُّ: الحاجزُ بين الشيئين".اهـ.

وقال العلامة ابن منظور في اللسان: "الحَدُّ:الفصلُ بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر أو لئلا يتعدىٰ أحدهما علىٰ الآخر، وجمعه حدود، وفصل ما بين كل شيئين: حَدّ بينهما. ومنتهىٰ كل شيء: حَدُّه. ومنه أحد حدود الأرضين وحدود الحرم".

وقال: "وفلانٌ حديدُ فلان إذا كان داره إلىٰ جانب داره أو أرضه إلىٰ جنب أرضه".

وقال: "وحَدَّ الشيءَ من غيره يَحُدُّه حدّاً وحَدَّه: ميزه. وحَدُّ كل شيء منتهاه لأنه يردّه ويمنعه عن التمادي".اهـ.

وذكر صاحبُ القاموس قريبًا من هذا.

فهذه هي أهم المعاني التي تستخدم فيها كلمة الحَدَّ. والذي يهمنا هنا منها معنيان:

الأول: الحدّ بمعنىٰ منتهىٰ الشيء أي طرفه، وبناءاً عليه يقال هذا قرب هذا أي حدّه قريب منه في المسافة.

الثاني: تمييز الشيء إما بالقول أو بالتعقل أو بالفعل.

ومن هذا يتضح لك أيها القارئ أن الحد الذي كان الإمام الخطابي ينفيه يستحيل أن يكون هو بمعنىٰ التميز، وإلا لكان الخطابي قائلاً بوحدة الوجود أو الحلول والاتحاد وهو مستحيل. فالحدّ الذي نفاه إذن هو أن يكون لله تعالىٰ نهاية، أي يكون لذاته طرف ونهاية حتىٰ يقال الله بجنب العرش أو بجنب فلان وقربه. هذا المعنىٰ مستحيل علىٰ الله تعالىٰ لأنه لا يمكن إثباته إلا لما كان جسمًا، ومعلوم أن الخطابي وغيره من أهل السنة ينفون هذا المعنىٰ عن الله تعالىٰ، وهذا الكلام واضح. فالمجسمة من أهل الحديث كانوا يثبتون لله حدّاً بهذا المعنىٰ[1]، ولذلك كانوا يقولون إنه مماسّ لعرشه، أو إنه بقرب العرش إلىٰ غير ذلك من الأقوال الباطلة. ونفس هذا المعنىٰ نفاه أهل السنة ومنهم الخطابي رحمه الله تعالىٰ.

والآن، لنا أن نتساءل ما هو موقف ابن تيمية من هذا كله وهل هو مع الخطابي أو مع غير الخطابي، وكيف فسر ابن تيمية كلام الخطابي، هذا ما سنوضحه لك فيما يلي باختصار.

---

(١) أي بمعنىٰ النهاية والطرف، لا بمعنىٰ التعريف والوصف الدال علىٰ الماهية والحقيقة.

قال ابن تيمية تعليقاً على كلام الخطابي السابق في الرد على الأساس [١/ ٤٤٢][٣/ ٤٢): "قلت: أهل الإثبات المنازعون للخطابي وذويه يجيبون عن هذا بوجوه".اهـ.

إذن فابن تيمية يقف مع الذين سماهم هو بأهل الإثبات ضد الإمام الخطابي، وتذكر أن هؤلاء هم الذين يرد عليهم الإمام الخطابي ووصفهم بأنهم بعض أهل الحديث، قد بيَّنَّا نحن أن هؤلاء هم نفس المجسمة، لأن هؤلاء هم القائلون بالمكان والحد لله تعالى.

ويفهم أيضاً من كلام ابن تيمية أن الإمام الخطابي ليس موافقاً لهؤلاء، **بل هو مخالف لهم موافق لذويه**، ومَنْ هم ذوو -أي أصحاب- الخطابي، إنهم الأشاعرة والماتريدية، وهم أهل السنة، إذن الخطابي الآن بدأت أطرافه تتحدد بوضوح، إنهم أهل السنة من الأشاعرة ومن وافقهم ووافقوه في هذا الأصل، من طرف، والمجسمة. ومِنْ أيدهم مِنْ طرف آخر.

والمتكلم باسم الأولين الإمام الخطابي، والمتكلم باسم الآخرين ابن تيمية. فتنبه لهذا ولا تغرَّنك الكلمات الفضفاضة، ولنستمع الآن إلى كيفية ردَّ ابن تيمية على كلام الخطابي، قال:

"أحدهما: أن هذا الكلام الذي ذكره إنما يتوجه لو قالوا: إن له صفة هي "الحدّ" كما توهمه هذا الرادُّ عليهم[1]، وهذا لم يقله أحد ولا يقوله عاقل، فإن هذا الكلام لا حقيقة له، إذ ليس في الصفات التي يوصف بها شيء من الموصوفات كما وصف باليد والعلم صفة معينة يقال لها الحدّ".اهـ.

---

(١) تأمل أيها القارئ أسلوب ابن تيمية في الإشارة إلى الإمام الخطابي، وهو أسلوب فيه استخفاف واستهانة بهذا الإمام الكبير لتعرف كيف يتعامل ابن تيمية مع مخالفيه وإن كانوا أجلَّ وأعظم منه بمراحل، بل هو لا يذكر إذا ذكروا.

في الحقيقة إن هذا العبارة من أعجب العبارات التي قرأتها لابن تيمية، وهي مثلما تقول لصاحبك هل شربت الشاي، فيقول لك، لا لم يأت أخي. فالسؤال عن أمر والجواب عن أمر آخر لا علاقة له البتة بالسؤال. وهكذا فالخطابي يتكلم عن أمر وابن تيمية يرد عليه في أمر لم يخطر أصلاً في باله، وبيان ذلك كما يلي:

- لقد مَرَّ ووضحنا أنّ الخطابي ينفي الحدّ عن الله بمعنىٰ أن يكون لله تعالىٰ نهاية وطرف تنتهي عنده ذاته لتبدأ ذوات خلقه، وهذا مثل أن تقول حد البلد الفلاني هو كذا، وبعد هذا الحد ينتهي البلد ليبدأ بلد آخر. فهذا المعنىٰ من الحد ينفيه الإمام الخطابي ويرد علىٰ مِنْ أثبته من المجسمة.

- أما ابن تيمية فيقول: إن الخطابي توهم أن الحدَّ الذي أثبتوه هو بمعنىٰ الصفة القائمة بالذات كقيام العلم مثلاً. وهذا المعنىٰ الذي يفترضه ابن تيمية لم يخطر ببال الخطابي ولا في بال أحد من المجسمة. فكيف يجوز ابن تيمية أن يحمل كلام الخطابي علىٰ هذا المعنىٰ وهو غير محتمل أصلاً؟! هذا عجيب عند العقلاء، ولكنه أسلوب عادي عند ابن تيمية، وقد سبق أن بينَّا أمثلة علىٰ هذا الأسلوب أثناء كلامنا علىٰ التركيب وقدم العالم والتجسيم، وسيأتي أمثلة أخرىٰ في كل باب وفصل من فصول هذا الكتاب. وهذا الأسلوب يتبعه ابن تيمية ليوهم القارئ أن المخالف عندما ينفي أو يثبت فإنه يتكلم عن معنىٰ غير المعنىٰ المراد عند ابن تيمية وأصحابه المجسمة، أو ليوهم القراء أن المخالف لم يفهم حقيقة قولهم ولهذا يرد عليهم. لينتج بالتالي أنه لو عرف ما يريدون لم يخالفهم.

وهذا الأسلوب غريب عجيب، سفسطائي لا يليق بمن يسمىٰ بشيخ الإسلام أن يتبعه. ولكن هذا الأسلوب في الواقع هو أساس كبير يستند عليه ابن تيمية في مناقشة خصومه والتمويه وسلب عقول أتباعه الجهلة الذين لا يعلمون حقيقة أقوال خصومه من أهل السنة.

- وقد صرح ابن تيمية أن هذا المعنىٰ للحد الذي افترض أن الإمام الخطابي قصده، لم يقل به عاقل لأنه لا حقيقة له، والسؤال هنا، إذا كنت يا ابن تيمية تعلم أن هذا المعنىٰ للحد لم يقل به عاقل، فلم زعمت أن هذا هو المعنىٰ الذي قصده وفهمه الخطابي ونفاه، هل الإمام الخطابي عندك يا ابن تيمية ليس من جملة العقلاء؟! أم إن هذا هو أسلوبك القبيح تغرِّرُ به أتباعك، وتظن أنه يفعل نفس التأثير مع أهل الحق وأتباعه، إذا كنت تعتقد ذلك فاعلم أن مَنْ شمَّ رائحة الحق الذي يتمسك به أهل الحق لا يغتر بالمغالطات التي تصدر من فيك، فكيف من تحقق فيه ؟

- إذا استند ابن تيمية في اعتقاده هذا إلىٰ قول الإمام الخطابي "وزادوا الحدَّ في صفاته"، فليعلم أن هذه العبارة لا يفهم منها المعنىٰ الذي رمىٰ إليه، خصوصاً بعد أن عرفنا أن الخطابي يرد علىٰ المجسمَّة، وأنه يرد علىٰ أناس معينين هو يعرفهم وابن تيمية يعرفهم كما نعرفهم نحن، والوحيدون الذين لا يعرفونهم هم أتباع ابن تيمية!

وليعلم بعد ذلك أن قول الإمام الخطابي هذا يجري مجرىٰ قول العلماء عندما يصفون مذهب المجسمة فيقولون: أنهم وصفوه بالجسمية والأعضاء والحيز والجهة والحركة وغير ذلك من قبائح، فزادوا هذه الأمور في صفاته. فهل هذا القول يعني أنهم يقولون بصفات قائمة بالله اسمها الجسمية والجهة والأعضاء والحيز وغير ذلك، بالطبع لا تدل علىٰ ذلك، ولكنهم يقصدون أن هؤلاء المجسمة قالوا: بأن الله جسم، وله أعضاء، وأنه متحيز، وأنه في جهة في من خلقه، وأنه يتحرك وينتقل من محل إلىٰ آخر وهكذا إذا قلنا إنهم وصفوه بالحد، فإن ذلك يعني أنهم جعلوا لذاته نهاية وحداً وغاية. هذا هو المفهوم من كلامهم لا كما يصوره ابن تيمية.

ونحن وإن كنا أطلنا في توضيح هذه المغالطة التي تعمَّدها ابن تيمية، إلا أن هذا التفصيل يفيد القارئ في اكتساب خبرة كبيرة الفائدة يستطيع بها أن يفهم ابن تيمية، ويحدد مقصده من كلامه وأساليبه المختلفة.

والآن لنكمل كلام ابن تيمية لنعرف ما الذي يريده بكلمة الحد، فقد قال [١/ ٤٤٢](٣/ ٤٢): **"وإنما الحدّ ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره"**.اهـ.

إذن هذا هو المعنىٰ الذي يفهمه من الحد، فهو يقول إن الحد صادق علىٰ معنيين، الأول الصفة الخاصة، والثاني القَدْرُ. أما الصفة فما يقصده ابن تيمية منها معلوم، وسيأتي، **وأما القَدْرُ فهو عند ابن تيمية بمعنىٰ الحجم والمساحة والحدود، بمعنىٰ النهايات**. ولعلك تستغرب هذا الفهم ولكنا نقول: إن ابن تيمية يثبت لله تعالىٰ كلاً من هذين المعنيين، فيقول لله صفات تميزه عن غيره وحجم ومساحة يتحدد ويتميز بهما أيضـاً كما ستفهم من كلامه. فقد قال بعد ذلك مباشرة: "كما هو المعروف في لفظ الحد في الموجودات، فيقال: حد الإنسان، وحد كذا، وهي من الصفات المميزة له.

ويقال حدّ الدار والبستان، وهي جهاته وجوانبه المميزة له: ولفظ الحد في هذا أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك".اهـ.

إذن ها هو ابن تيمية ينص علىٰ أن الحد له معنيان أو أمران يصدق عليهما الأول هو الصفة الخاصة بالشيء، والثاني الجهات والجوانب المميزة أي النهايات والأطراف.

واعلم أن ابن تيمية عندما يثبت الحد لله تعالىٰ فإنه يثبت هذين المعنيين في حقه تعالىٰ، بل هو يريد بالحدِّ أصالة المعنىٰ الثاني لأن هذا هو المتبادر إلىٰ الفهم منه، وهذا هو معنىٰ قوله إن هذا المعنىٰ أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك، أي والعرف الشرعي الخاص. ومعلوم أن اللفظ إذا أطلق فإنه يفهم منه المتبادر وهو

المشهور والحقيقة اللغوية، والحد بمعنىٰ الصفة إنما هو حقيقة منطقية لا يفهمها هؤلاء المجسمة ولا يقولون بها، وكذلك ابن تيمية، فالحاصل أنه لا يقصد إلا المعنىٰ الثاني أساساً. فافهم.

والمعنىٰ الأول للحد عند ابن تيمية يسميه الصفة، والمعنىٰ الثاني عنده يسميه القَدْرَ، فكل محل أثبت فيه القَدْرَ لله فإنه إنما يثبت الحد والجهة والحيز والجسمية لأن هذه المعاني لا تنفك عن الحجم الذي هو القدر.

ثم قال ابن تيمية: "ولما كان الجهمية يقولون بما مضمونه: إن الخالق لا يتميز عن الخلق، فيجحدون صفاته التي تميز بها، ويجحدون قدره".اهـ.

إذن الجهمية عند ابن تيمية وقعوا في محظورين ومخالفتين للحق:

الأولىٰ: نفيهم للصفات.

الثانية: نفيهم للقدر أي الحجم.

وهذا يدلك علىٰ أن ابن تيمية يريد بكلمة القدر معنىٰ الحجم والمحدودية.

ونحن نسلم أنه إذا كان الجهمية ينفون صفات الله تعالىٰ فعلاً، فهم يخالفون الصواب وأما إذا نفوا القَدْر (الحجم)، فهذا صحيح، ولكن يلزم النظر فيما يثبتون بعد ذلك، فإنهم إما أن يقولوا بوحدة الوجود أي إن الله والكون واحد، أو الحلول والاتحاد، أي أن الله حلَّ واتحد في المخلوقات، وهذان القولان باطلان. وإما أن يقولوا إنه تعالىٰ موجود وجوداً لائقاً به بلا حجم ولا حد، وأنه متصف بصفات لائقة به ليست من جنس صفات الأجسام، فإذا قالوا بهذا فقد أصابوا، لأنهم يفرون حينذاك من شناعتين الأولىٰ التجسيم، والثانية الحلول والاتحاد أو وحدة الوجود.

واعلم أنّ أهل السنة يثبتون لله تعالىٰ القّدْر، ويقولون إن الله تعالىٰ عظيم القدر ولكنهم لا يريدون بالقدر معنىٰ الحجم والحدّ كما يريده ابن تيمية، بل يريدون به عظمة الذات اللائقة بها بلا توهم شيء من الصور المعينة ولا غير المعينة.

ثم تكلم ابن تيمية بعدما مَرّ بكلام فيه إلزامات باطلة للمعتزلة وغيرهم وتفسيرات باطلة لأقوالهم، ونحن قد وضحنا فيما مرَ الأساس الذي به تنحلُّ الإشكالات التي يثيرها بكلامه هذا.

وبهذا يتضح ما الذي يريده ابن تيمية بالضبط بلفظ الحد، وبلفظ القدر وبغيرها من ألفاظ. ومجرد فهم معاني الكلمات التي يستعملها تنفضح عقائده بتوفيق الله تعالىٰ.

وسوف نورد فيما يلي نصوصا كافية توضح حقيقة عقيدة ابن تيمية في محدودية الله.

النص الأول: يوجد خلاف في إثبات الحدّ والجهة والنهاية والتحيز لله تعالى.

قال في التأسيس [٢/ ١١١][٣/ ٥٩٥): "وأما المقام الثاني فهو مقام من يسلم له أنه فوق العرش وهو **متحيز وله حدّ ونهاية، ويطلق عليه أيضـًا لفظ الجهة**، فإن أهل الإثبات متنازعون في إثبات لفظ الجهة، وفي ذلك نزاع بين أصحاب الإمام أحمد وغيرهم، كما أنهم متنازعون في اسم الحد أيضـًا وفي ذلك نزاع بين أصحاب الإمام أحمد وغيرهم".اهـ.

أقول: يثبت ابن تيمية هنا وجود نزاع في إطلاق لفظ ومعنىٰ الحد علىٰ الله تعالىٰ بين أصحاب الإمام أحمد وغيرهم، وابن تيمية يعتبر أهل الإثبات يشملون أصحاب أحمد وغيرهم، فلذلك قال إنه يوجد خلاف بينهم في إثبات الحد علىٰ الله تعالىٰ.

وهذه المسألة هي من أصول العقائد، ومن العقائد الكبرىٰ التي لا يجوز الخلاف فيها أصلاً، ومع ذلك نرىٰ هنا ابن تيمية يورد ويثبت وجود الخلاف بين

هؤلاء من يسميهم ويطلق عليهم اسم أهل الإثبات كأنه يورد خلافاً في مسألة فقهية. فتعجب.

وسترىٰ بعد ذلك كيف ينقل ابن تيمية عن بعض أكابر هؤلاء أي أهل الإثبات؟! أنه أحياناً يثبت الحد والجهة وأحياناً أخرىٰ ينفيها، يرجح في كل مرة أحد الأمرين علىٰ الآخر بترجيحات لا قيمة لها من ناحية فقهية فكيف في أصول الدين؟! ولكن هذه هي طريقة أهل الإثبات؟!!.

وقد أردنا من إيراد هذا النص أن نرىٰ القارئ أن ابن تيمية ينقل وجود خلاف بين أهل الإثبات!! في مثل هذه المسألة، وسوف نعرف بعد ذلك رأي ابن تيمية الحقيقي ورأي غيره من أهل الإثبات في هذه الصفة نفياً أو إثباتاً. واعلم الآن أن مراده بأهل الإثبات هم المجسمة علىٰ اختلاف فرقهم، فهذا هو مصطلحه الذي يتبعه في كتبه. فتنبه.

ولكن لا تنسَ أيها القارئ ما ذكرناه لك من القاعدة الكلية في مثل هذه الألفاظ، أقصد الجسم والحيز والجهة والحد وغير ذلك مما ستراه.

وتأمل هنا في كلام ابن تيمية لتدرك معنىٰ الحد عنده، فهو نفس معنىٰ النهاية، أي نهاية امتداد وانتشار الذات في الأبعاد والجهات.

النص الثاني: لله حدٌّ في نفسه ولكن العباد لا يعرفون حقيقة هذا الحدَّ.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ١٦٣](٣/ ٧٠٦):

"**وهذا المحفوظ عن السلف والأئمة من إثبات حدٍّ لله في نفسه**، قد بينوا مع ذلك أنَّ العباد لا يحدُّونه ولا يدركونه، ولهذا لم يتناف كلامهم في ذلك كما يظنه بعض الناس، فإنهم نفوا أنْ يحدَّ أحد الله كما ذكره حنبل عنه في كتاب السنة، والمحنة.

وقد رواه الخلال في كتاب السنة: أخبرني عبد الله بن حنبل حدثني أبي حنبل بن إسحاق، قال، قال عمي: نحن نؤمن بالله عز وجل علىٰ عرشه كيف شاء وكما شاء بلا حدٍّ ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد...إلخ".اهـ.

أقول: وشرح هذا النص كما يريده ابن تيمية كما يلي:

يخبرنا ابن تيمية أنه قد روي عن أحمد بن حنبل روايات مختلفة في الظاهر فبعضها ينفي الحد عن الله تعالىٰ، والآخر يثبته ضمناً.

ويوفق ابن تيمية بين هذه الروايات فيقول: إذا نظرنا في ذات الله فإن لها حدّاً ويجب أن يكون لها حدٌّ، أي نهاية في كل جهة من الجهات، يتوقف عنده امتدادها. وهذا الحد هو حدود ذات الله، التي ينتهي إليها حجمه. هذا بالنظر إلىٰ ذات الله.

أما بالنظر إلىٰ معرفتنا بهذا الحد وهذه النهايات، أي هل نعرف نحن هذه الحدود والنهايات، فالجواب لا قطعاً. فالحدود ثابتة لذات الله، ولكن علمنا بها منفي.

فإذن، الروايات التي وردت عن أحمد بإثبات الحد، كان أحمد ملاحظاً فيها ذات الله، وغير ملتفت إلىٰ تعلق علمنا بهذا الحد، أما الروايات التي وردت عن أحمد وينفي فيها الحد عنه تعالىٰ فإنه في الحقيقة ينفي علمنا وإدراكنا بهذه الحدود. أي أننا لا نعرف كم تمتد ذات الله من جهة الفوق ولا من سائر الجهات أي لا نعرف أبعاد الذات الإلهية، وعدم معرفتنا بمقدار هذه الأبعاد لا ينفي وجودها في ذاتها، ولا ينفي محدودية الذات الإلهية.

هذا هو حاصل تفسير ابن تيمية لكلام أحمد بن حنبل.

ومن الواضح الجلي أن يكون ابن تيمية موافقاً لأحمد في هذا الاعتقاد ومرجحاً له علىٰ غيره. وهذا ما ستراه جلياً بنص ابن تيمية كما سنورده.

النص الثالث: أئمة الأمة ألفاظهم فيها إثبات الأبعاض والتركيب والحدّ.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ١٠٩][٣/ ٥٩١): "وأما سلف الأمة وأئمتها ومَنْ اتبعهم، فألفاظهم فيها أنه فوق العرش، وفيها إثبات الصفات الخبرية التي يعبر هؤلاء المتكلمون عنها بأنها أبعاض وأنها تقتضي التركيب والانقسام[١]، وقد ثبت عن أئمة السلف أنهم قالوا: لله حدّ، وأن ذلك لا يعلمه غيره". اهـ.

أقول: ينقل ابن تيمية هنا أيضـًا عن أئمة السلف أنهم يقولون إن لله حدًّا وإن ذلك الحد غير معلوم لغير الله. وأنا لا أدري من الذين يقصدهم بقوله أئمة السلف، فإن قَصَدَ ابنَ المبارك فقد وضح الإمام البيهقي في كتب " الأسماء والصفات " ما يقصده عبد الله بن المبارك بقوله : "بحد"، في حق الله تعالىٰ، وحتىٰ علىٰ فرض ثبوت أن ابن المبارك يريد بالحد نفس المعنىٰ الذي يريده ابن تيمية وغيره من المجسمة ، فمتىٰ صار قول واحد من السلف هو قول السلف أجمعين، ومتىٰ صار قولُ واحدٍ حجة في أصول الدين، إلا إذا قالوا إن عبد الله بن المبارك معصوم، هذا كله علىٰ فرض أنه أراد بالحد نفس المعنىٰ الذي أراده هؤلاء، وهذا غير مسلم.

ونحن هنا لا نريد الردَّ علىٰ ابن تيمية في ادعاءاته فلهذا بتوفيق الله محل آخر، ولكن السؤال هنا هل ثبت فعلاً عن غير عبد الله بن المبارك من السلف بروايات مسندة إثبات الحد لله تعالىٰ؟! أقول: إنه لم يثبت ذلك مطلقـًا، وأنَّىٰ لواحد من هؤلاء المجسمة الإتيان برواية صالحة عن واحد غيره.

وأما الروايات التي يوردونها عن أحمد بن حنبل، فلو ثبتت عنه فإنه ليس بحجة من الله تعالىٰ علىٰ خلقه، لا سيما إذا زاد أمراً من عنده في حق الله تعالىٰ، مع أننا

---

(١) وقد مرَّ بيان رأي ابن تيمية مفصلاً في الفصل الخاص بالتركيب.

نكاد نجزم أن أغلب هذه الروايات -إذا لم تكن كلها- فهي مدسوسة عليه من أصحابه المجسمة. وبالله التوفيق.

فالحاصل من ذلك كله أن إثبات الحد لم يثبت عن السلف، والروايات الواردة عن بعضهم في ذلك مختلف في معناها، ويكفيك أن أصحاب أحمد أنفسهم اختلفوا فيها كما ستراه. ولكن في المقابل فإنه ثبت عن كثير من علماء السلف نفي الحدود مطلقًا بلا شرط كما في العقيدة الطحاوية وما روي عن ابن حبان وغيره من المتقدمين. وبهذه الإشارة المختصرة تعرف ما هو الأثبت والأقوىٰ.

النص الرابع: أبو يعلى يثبت الحد لله من جهة التحت، وابن تيمية من جميع الجهات الستة.

في أثناء كلام ابن تيمية عن الذين تكلموا في الحد، ذكر رأي القاضي أبي يعلىٰ، ومعلوم أن هذا من المجسمة، ولكننا سنبين أن درجة تجسيم أبي يعلىٰ أقل بدرجات من تجسيم ابن تيمية.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ١٧١](٣/ ٧٢٩): "وكان القاضي أبو يعلىٰ ينكر الحد ثم رجع إلىٰ الإقرار به، وكذلك لفظ الجهة".

أقول: فبهذا الرجوع إلىٰ إثبات الحد لله، يكون القاضي فقد رجع في حكم ابن تيمية إلىٰ عقيدة السلف. فتأمل، ثم يحق لنا التعجب من هذا المنهج الذي يتبعه القاضي أبو يعلىٰ ويسمح له مرة بإثبات الحد ومرة بنفيه، وفي كل مرة يدعي بكل جرأة أن هذا هو عقيدة السلف!

قال ابن تيمية موضحًا مذهب القاضي أبي يعلىٰ: "قال في كتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفات، في كلامه علىٰ حديث العباس بن عبد المطلب والاستواء علىٰ العرش.

فإذا ثبت أنه علىٰ العرش، فالعرش في جهة وهو علىٰ عرشه، وقد منعنا في كتابنا هذا في غير موضع إطلاق الجهة عليه، والصواب جواز القول بذلك، لأن أحمد قد أثبت هذه الصفة التي هي الاستواء علىٰ العرش، واثبت أنه في السماء، وكل مَنْ أثبت هذا أثبت الجهة، وهم أصحاب ابن كرام وابن منده الأصبهاني المحدث(1)". اهـ.

---

(١) لما قمت بطباعة كتاب الكاشف الصغير قبل حوالي عشرين سنة، لم يكن كتاب إبطال التأويلات للقاضي أبي يعلىٰ قد نشر بعدُ، وقد قاموا بنشره وطباعته في سنة ٢٠١٣م، وما دام قد طبع فنورد للقارئ مواضع من كلام أبي يعلىٰ الحنبلي.

وقد فضلت أن أقوم بالإحالة ونقل بعض كلامه في الحواشي هنا، لأبقي كتاب الكاشف علىٰ صيغته الأولىٰ قدر ما أستطيع.

إن الفقرة التي نقلها ابن تيمية من كتاب إبطال التأويلات تجدها في الكتاب المطبوع في ص ٥٩٥، وقال أبو يعلىٰ بعدها في الصفحة نفسها ٥٩٥-٦٠١: "والدلالة عليه أن العرش في جهة، بلا خلاف، وقد ثبت بنص القرآن أنه مستوٍ عليه فاقتضىٰ أنه في جهة"، وشره بذكر بعض الأدلة التي اعتاد المجسمة ذكرها لإثبات الجهة لله تعالىٰ، ثم قال: "وقد احتج ابن منده علىٰ إثبات الجهة بأنه لما نطق القرآن بأن الله تعالىٰ علىٰ العرش، وأنه في السماء، وجاءت السنة بمثل ذلك، وبأن الجنة مسكنه، وأنه في ذلك، وهذه الأشياء أمكنة في أنفسها، فدلَّ علىٰ أنه في مكان، فإذا ثبت أنه علىٰ العرش، وأنه في جهة، فهل الاستواء من صفات الذات؟ قياس قول أصحابنا أنه من صفات الذات، وأنه موصوف بها في القدم، وإن لم يكن عناك عرش موجود والتحقق وجود ذلك منه في [القدم].

الثاني: لأنهم قد قالوا: خالق وارازق موصوف به فيما لم يزل، ولا مخلوق ولا مرزوق، لتحقق الفعل من جهته". ثم قال في ص٥٩٧: "فإن قيل فقد قال أحمد في رواية حنبل: هو علىٰ العرش كيف شاء، وكما شاء، وصفات الذات لا تدخل تحت المشيئة؟

قيل: المشيئة راجعة إلىٰ خلق العرش، لا إلىٰ الاستواء عليه، وإذا أثبت استواءه وأنه في جهة، وأن ذلك من صفات الذات، فهل يجوز إطلاق الحدِّ عليه؟ قد أطلق أحمد القول بذلك في رواية المروذي، وقد ذكر له قول ابن المبارك: نعرف الله علىٰ العرش بحدّ، فقال: أحمد: بلغني ذلك، وأعجبه. وقال الأثرم: قلت لأحمد: يحكىٰ عن ابن المبارك: نعرف ربنا في السماء السابعة علىٰ ☜

عرشه بحدّ، فقال أحمد: هكذا هو عندنا. ورأيت بخط أبي إسحاق أنا أبو بكر أحمد بن نصر الرفا قال: سمعت أبا بكر بن أبي داود سمعت أبي يقول: جاء رجل إلىٰ أحمد بن حنبل، فقال له: لله تبارك وتعالىٰ حد؟ قال: نعم لا يعلمه إلا هو. قال تبارك وتعالىٰ (وترىٰ الملائكة حافية من حول العرش) يقول : مُحدِقين، فقد أطلق أحمد القول بإثبات الحد لله تعالىٰ، وقد نفاه في رواية حنبل فقال: نحن نؤمن بأن الله علىٰ العرش، كيف شاء وكما شاء، بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحدُّه أحد. فقد نفىٰ الحد علىٰ الصفة المذكورة، وهو الحدّ الذي يعلمه خلقه، والموضع الذي أطلقه محمول علىٰ معنيين:

أحدهما: علىٰ معنىٰ أنه تعالىٰ في جهة مخصوصة، وليس هو تعالىٰ ذاهبا في الجهات الستة، بل هو خارج العالم مميز عن خلقه، منفصل عنهم غير داخل في كل الجهات. وهذا معنىٰ قول أحمد: له حدٌّ لا يعلمه إلا هو.

والثاني: أنه علىٰ صفةيباين بها غيره ويتميز، ولهذا سمي البواب حداداً، لأنه يمنع غيره عن الدخول، فهو تعالىٰ فرد واحد ممتنع عن الاشتراك له في أخص صفاته.

وقد منعنا من إطلاق القول بالحد في غير موضع من كتابنا، ويجب ان يجوز علىٰ الوجه الذي ذكرنا.

ويجب أن يحمل اختلاف كلام أحمد في إثبات الحد، علىٰ اختلاف حالين، فالموضع الذي قال: هو علىٰ العرش بغير حدٍّ، معناه: ما عدا الجهة المحاذية للعرش، وهو الفرق والخلف والأمام واليمنة واليسرة، وكان الفرق بين جهة التحت المحاذية للعرش، وبين غيرها مما ذكرنا: أن جهة التحت تحاذي العرش بما قد ثبت من الدليل، والعرش محدود، فجاز أن يوصف ما حاذاه من الذات أنه حد وجهة.

وليس كذلك فيما عداه، لأنه لا يحاذي ما هو محدود، بل هو ما دلَّ [كذا في كتاب أبي يعلىٰ المطبوع، وهي لا معنىٰ لها هنا، وقد جاءت في كتاب تلبيس ابن تيمية: بل هو مارٌّ في اليمنة...الخ، وهي أقرب] في اليمنة واليسرة والفوق والامام، والخلف إلىٰ غير غاية. فلهذا لم يوصف واحد من ذلك بالحد والجهة.

وجهة العرش تحاذي ما قابله من جهة الذات، ولم يحاذِ جميع الذات، لأنه لا نهاية لها.

فإن قيل: هل العرش والكرسي اسمان لشيء واحد ام لشيئين؟

قيل: بل اسمان لشيئين، يدل علىٰ ذلك أن الله سبحانه قال (ثم استوىٰ علىٰ العرش)، وقال (وسع كرسيه السموات والأرض) فذكر اسمين فوجب حملهما علىٰ معنيين. ويدل عليه ما حدثناه أبو

أقول:

في هذا النص ينص القاضي أبو يعلىٰ علىٰ أن أحمد قائل بالجهة لله تعالىٰ، وذلك لأنهم يعتقدون أن استواء الله علىٰ العرش معناه الجلوس، والجالس والمجلوس عليه أي العرش يجب كونهما في نفس الجهة، إذ يستحيل أن تجلس علىٰ كرسي هو يكون في الشمال وأنت في الشرق مثلاً، بل إذا كان الكرسي في الشمال يجب أن تكون أيضًا في الشمال لكي تجلس عليه. وهكذا تتحدد جهة الله تبعًا لجهة العرش، لأنهم كما ترىٰ أولاً يعرفون أن العرش في جهة الفوق، ثم يجعلون جهة الله تابعة لجهة العرش فهو في جهة الفوق لأن العرش في جهة الفوق.

القاسم بإسناده عن عبد الله بن سلام قال: "إذا كان يوم القيامة نزل الجبار جل اسمه عن عرشه وقدميه علىٰ الكرسي، وجيء بنبيكم فأقعد بين يديه علىٰ الكرسي"، وهذا الخبر يقضي أن الكرسي غير العرش.

فإن قيل: فإذا كان العرش غير الكرسي، فقد روي في الأخبار التي تقدمت: "يجلس علىٰ كرسيه" وروي أنه مستوي! علىٰ عرشه، فكيف يمكن الجمع بين هذه الأخبار؟ قيل: يمكن الجمع بينهما وهو أن نطلق الصفة عليها، فتقول: مستوي علىٰ عرشه، وجالس علىٰ كرسيه، كما قلنا هو علىٰ عرشه، وهو ينزل إلىٰ السماء ويجيء في ظلل من الغمام، فإذا جاز الجمع بينهما هناك، كذلك ها هنا".

هذا هو كلام القاضي أبي يعلىٰ الذي لا يقرأه عالم إلا ويفتح عينيه استغرابا من سخافة الاستدلالات وضعف الفهم والتدقيق، وظهور الحشو والتجسيم والتشبيه لا يحتاج إلىٰ دلالة ولا إشارة. ونقل ابن تيمية عنه صحيح، والقاضي أبو يعلىٰ متضارب الفهم، ولذلك احتاج ابن تيمية بعد دورة أمثال أبي يعلىٰ إلىٰ أن يعيد ترتيب المذهب، فنفىٰ أن يكون الله مارا في الجهات الخمس المذكورة لا إلىٰ نهاية، وأثبت أن مقتضىٰ الفهم ان يكون محدودا في الجهات الست كلها، وكلا القولين تجسيم وتشبيه كما لا يخفىٰ. ولا يغيب عن الذهن أن الخبر الذي أورده في القعود والجلوس ضعيف منكر. ولكن هذه الروايات مع ضعفها ونكارتها تستهوي ما في نفوس هؤلاء فيقدمونها ويجعلون منها أصولا يكفرون مخالفهم ويبدعونه بناء علىٰ أفهامهم الركيكة.

وكتاب أبي يعلىٰ مليئ بالكلام الذي لا ينبغي الالتفات إليه، ومع ذلك نرىٰ بعض المائلين إلىٰ هنا أو هناك يستغربون انتقادنا له.

فماذا لو كان العرش في جهة علىٰ يمين العالم أو يساره أو تحت العالم فأين يكون الله حينذاك؟!.

وعلىٰ كل الأحوال، فهم يثبتون أيضـًا كون الله في جهة. ومع أننا في هذا الفصل لا نتكلم علىٰ الجهة لله، بل علىٰ الحد، ولكن اضطررنا هنا إلىٰ ذكر هذه العجالة لما بين الأمرين من الترابط.

ونكمل الآن كلام القاضي وتعليق ابن تيمية عليه.

"قال القاضي: وإذا ثبت استواؤه وأنه في جهة ، وأن ذلك من صفات الذات، فهل يجوز إطلاق الحدّ عليه؟".

أقول: هنا يشرع القاضي أبو يعلىٰ كما ينقله عنه ابن تيمية في بيان الأقوال عندهم في إثبات الحد أو نفيه، فالكلام علىٰ الحد تابع للكلام علىٰ الجهة، وكذلك فالكلام علىٰ الجهة تابع للكلام علىٰ الحد.

قال: " قد أطلق أحمد القول بذلك في رواية المروذي ".

أقول: ينقل القاضي أبو يعلىٰ عن أحمد أنه قد أثبت كون الله له حد كما رواه عنه المروذي، ثم قال: "فقد أطلق أحمد القول بإثبات الحد لله".

أقول: أي كما في رواية المروذي المذكور. قال: "وقد نفاه في رواية حنبل، فقال: نحن نؤمن بأن الله علىٰ العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد.

فقد نفىٰ الحد عنه علىٰ الصفة المذكورة، وهو الحد الذي يعلمه خلقه، والموضع الذي أطلقه محمول علىٰ معنيين:

أحدهما: أنه تعالىٰ في جهة مخصوصة، وليس هو تعالىٰ ذاهبـًا في الجهات بل خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل جهة. وهذا معنىٰ قول أحمد: له حد لا يعلمه إلا هو.

والثاني: إنه علىٰ صفة يبين بها عن غيره ويتميز، ولهذا سمي البواب حداداً لأنه يمنع غيره عن الدخول، فهو تعالىٰ فرد واحد ممتنع عن الاشتراك له في أخص صفاته".اهـ.

أقول: هكذا يفسر هذا القاضي تفصيل مسألة الحد عندهم، وهكذا يخرج أقوال أحمد بن حنبل في هذه المسألة الخطيرة، هكذا بكل بساطة ويسر، بل إن الكلام عنده في هذه المسألة أيسر من الكلام علىٰ مسألة فقهية، فكل مستنده هو ما قاله أحمد في رواية فلان وما ذكره في رواية أخرىٰ. لا يوجد عنده مستند من كتاب أو سنة أو عقل، علىٰ كل حال، فلنكمل قراءة رأي هذا القاضي: "قال: **وقد منعنا من إطلاق القول بالحد في غير موضع من كتابنا، ويجب أن يجوز علىٰ الوجه الذي ذكرناه**".

أقول: **إذن القاضي أولاً كان ينفي الحدَّ عن الله تعالىٰ، ثم تبين له عن طريق الروايات الواردة عن أحمد أنه يجب وصفه تعالىٰ بالحد. فاستقر رأي القاضي في النهاية علىٰ أن الله تعالىٰ محدود من جهة التحت، أي من تحته ونهاية هذه النهاية هي التي تلاقي حد العرش من أعلىٰ.**

أما الجهات الأخرىٰ لذات الله، أي فوقه ويمينه ويساره وأمامه وخلفه فهل يوجد حد لله في هذه الجهات؟!.

القاضي يقول: لا، يمتنع أن يكون لله حد في هذه الجهات، فالحد الثابت له إنما هو من جهة التحت فقط. أما الجهات الأخرىٰ فلا، فهو ذاهب في تلك الجهات وممتد بلا نهاية ولا حد. هذا هو ما يعتقده القاضي في الذات الإلهية، وذلك كله بناءً علىٰ استمداده من كلام مروي عن أحمد!!

ولست أدري، لماذا لم يفترض القاضي أن العرش الذي يجلس عليه الله يجب أن يكون له مستندٌ من جهة الخلف؟! فإن الكرسي أي عرش الملوك في الدنيا يوجد

لها مستند من الخلف ليتكئ الملك عليها بظهره فيرتاح، وهذا أكمل مما لو لم يكن لها مستند. فما الذي أوقف القاضي عن القول بهذا المستند الظهريِّ؟

إن القاضي أبا يعلىٰ ينفي ولا شك هذا المستند والمتكأ الظهري، لأنه يعتقد أن الله تعالىٰ ذاهب في الجهات كلها أي فوق ويمين ويسار وأمام وخلف إلىٰ ما لا نهاية، فلا يوجد خلف الله مستند يتكئ إليه، بل يوجد تحته فقط العرش؟!

وعندي، إنه كان الواجب علىٰ القاضي التوقف في هذا المستند الظهري وعدم الجزم بنفيه لما أنه لم يرد علىٰ نفيه دليل؟ والأصل وجوده بناءً علىٰ قياس العرش الإلهي علىٰ عرش الملوك في الدنيا فيلزم أن يكون لله تعالىٰ حد من جهة الخلف؟! فهذا هو اللائق بمذهبه.

أقول: هذا الكلام كله كان تفسيراً وشرحاً لما يعتقده القاضي أبو يعلىٰ.

وقد يقول قائل، فنحن لا نريد الكلام علىٰ معتقد القاضي أبي يعلىٰ، بل المراد هو بيان عقيدة ابن تيمية، فما علاقة ما مضىٰ بعقيدة ابن تيمية؟ نقول له: لا تستعجل، فإننا قد ذكرنا مذهب القاضي أبي يعلىٰ تمهيداً فقط لبيان مذهب ابن تيمية، وذلك لما بينهما من نقاط التقاء.

ولكي تتأكد أيها القارئ من صحة كلامنا هذا، فتعالىٰ نكمل معاً قراءة تعليق ابن تيمية علىٰ كلام القاضي أبي يعلىٰ المار ذكره والذي علقنا نحن عليه فيما مضىٰ:

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ١٧٤](٣/ ٧٣٥) مباشرة بعد كلام القاضي أبي يعلىٰ الذي نقلناه آنفاً: "فهذا رجوع منه إلىٰ القول بإثبات الحد، لكن اختلف في

ذلك كلامه فقال هنا: ويجب أن يحمل علىٰ [1] اختلاف كلام أحمد في إثبات الحد علىٰ اختلاف حالين:

فالموضع الذي قال: إنه علىٰ العرش بحد، معناه ما حاذىٰ العرش من ذاته فهو حدٌّ له وجهة له.

والموضع الذي قال: هو علىٰ العرش بغير حد، معناه ما عدا الجهة المحاذية للعرش وهي الفوق والخلف والأمام والميمنة والميسرة. وكان الفرق بين جهة التحت المحاذية للعرش وبين غيرها ما ذكرنا أن جهة التحت تحاذي العرش بما قد يثبت من الدليل، والعرش محدود، فجاز أن يوصف ما حاذاه من الذات أنه حد وجهة، **وليس كذلك فيما عداه، لأنه لا يحاذي ما هو محدود بل هو مارٌّ في الميمنة والميسرة والفوق والأمام والخلف إلىٰ غير غاية.**

فلهذا لم يوصف واحد من ذلك بالحد والجهة، وجهة العرش تحاذي ما قابله من جهة الذات ولم تحاذ جميع الذات لأنه لا نهاية لها" .اهـ. كلام القاضي.

أقول: هذا هو نهاية كلام القاضي أبي يعلىٰ في ذات الله تعالىٰ، فهي محدودة فقط من جهة التحت أي محدودة بالعرش، أما سائر الجهات الخمس الأخرىٰ فهي غير محدودة بشيء، بل هي ممتدة في الجهات وذاهبة فيها بلا نهاية.

ورأي القاضي هذا قد وضحناه نحن قبل قليل. ولكن حتىٰ الآن لم نوضح رأي ابن تيمية، فهل يوافق ابن تيمية القاضي أبا يعلىٰ في هذا القول ويقول بأن الله تعالىٰ محدود من جهة التحت فقط بينما هو غير محدود من باقي الجهات، وهل يرضىٰ بهذا المذهب قولاً له.

---

(١) الظاهر أن كلمة علىٰ هنا زائدة إذ لا معنىٰ لها: ويؤيد هذا الكلام النص الذي ننقله لاحقًا من الرد علىٰ أساس التقديس {١/ ٤٣٧}.

أقول: ابن تيمية يخالف القاضي أبا يعلىٰ في هذا القول، ويعتبره انحرافًا عن قول أحمد، ويعدّه تفسيراً غلطًا لمعنىٰ قول أحمد. فقد قال مباشرة بعد نقله لعبارة القاضي المتقدمة التي فسر فيها قول أحمد أو قولي أحمد.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ١٧٤](٣/ ٧٣٦): "قلت: هذا الذي ذكره في تفسير كلام أحمد ليس بصواب، **بل كلام أحمد كما قال أولاً، حيث نفاه نفي تحديد الحادَّ له وعِلْمَهُ بحدِّه، وحيث أثبته أثبته في نفسه**. ولفظ الحد يقال علىٰ حقيقة المحدود: **صفة أو قدراً أو مجموعهما**. ويقال علىٰ العلم والقول الدال علىٰ المحدود".

أقول: يخالف ابن تيمية كما ترىٰ قول القاضي بأن أحمد يقصد أن الله تعالىٰ محدود من جهة التحت فقط، وابن تيمية يخالف هذا التفسير، ليس لأنه ينفي كون الله تعالىٰ محدوداً من جهة التحت، بل لأنه كما رأيناه سابقًا يرىٰ أن التفسير الصحيح لقول أحمد هو: أن ذات الله تعالىٰ محدودة في نفسها، ولكننا لا نعلم هذه الحدود.

وإطلاق القول بمحدودية الذات في نفسها يعني أنها محدودة من جميع الجهات لا من جهة واحدة فقط، كما ادعىٰ القاضي أبو يعلىٰ بناءً علىٰ فهمه لقول أحمد.

فالخلاف الذي بين ابن تيمية إذن وبين القاضي هو في الجهات الخمس الأخرىٰ، أي الفوق واليمين واليسار والأمام والخلف، هذه الجهات هل ذات الله محدودة فيها، أو لا، بل هي ذاهبة في الأبعاد وممتدة في الجهات إلىٰ ما لا نهاية ؟

فالقاضي يرىٰ أنها غير محدودة بل هي ذاهبة في الجهات إلىٰ ما لا نهاية. وابن تيمية يخالفه ويرىٰ أنها في ذاتها محدودة ولكنا لا نعلم حدها، بل الذي نعلمه هو حدها من جهة التحت فقط، وهذا الحد هو العرش. وبيان قول ابن تيمية من كلامه كما يلي:

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ١٧٤][٣/ ٧٣٧): "وأما ما ذكره القاضي من إثبات **الحد من ناحية العرش فقط** فهذا قد اختلف فيه كلامه، وهو قول طائفة من أهل الإثبات ، والجمهور علىٰ خلافه، **وهو الصواب**".اهـ.

أقول: كما ترىٰ، فإن ابن تيمية يرىٰ أن قول الجمهور هو الصواب، وقول الجمهور هو خلاف قول القاضي أبي يعلىٰ، والقاضي يعتقد أن ذات الله غير محدودة من الجهات الخمس المذكورة، فيكون قول الجمهور الذي صوبه ابن تيمية هو أن ذات الله محدودة من جميع الجهات لا من جهة التحت فقط بل من سائر الجهات الستة. قال: وهو الصواب.

فتأمل. فهذا هو قول ابن تيمية الذي لم أرَ أحداً مِنْ أصحابه مَنْ وضحه كما وضحناه نحن هنا. وبالله التوفيق.

النص الخامس: الله محدود حداً مطلقاً من سائر الجهات، لا مِن جهة التحت فقط.

سنورد هنا نفس نص القاضي أبي يعلىٰ الذي علقنا عليه في النقطة السابقة، ولكن الجديد هنا هو ما ذكره ابن تيمية كتعليق علىٰ هذا الكلام فقد تكلم ابن تيمية علىٰ كلام القاضي أكثر من مرة، أوردنا إحداها سابقاً وذكرنا رأي ابن تيمية في كلام القاضي، وها هنا سنورد كلام القاضي مرة أخرىٰ ونذكر تعليق ابن تيمية عليه، فهو في هذا المحل يزيد في توضيح ما شرحناه من رأيه في محدودية الله من كل الجهات لا من جهة التحت فقط وهي الجهة التي تحاذي العرش من الله.

قال ابن تيمية في التأسيس [١/ ٤٣٧][٣/ ٢٤) ناقلاً كلام القاضي أبي يعلىٰ: "قال: وقد منعنا من إطلاق القول بالحد في غير موضع من كتابنا، ويجب أن يجوز علىٰ الوجه الذي ذكرناه.

ثم قال: ويجب أن يحمل اختلاف كلام أحمد في إثبات الحد علىٰ اختلاف حالتين، فالموضع الذي قال: إنه علىٰ العرش بحد، معناه أنما[1] حاذىٰ العرش من ذاته هو حدٌّ له وجهة له، والموضع الذي قال: هو علىٰ العرش بغير حد، معناه ما عدا الجهة المحاذية للعرش، وهي الفوق والخلف والأمام واليمنة واليسرة.

وكان الفرق بين جهة التحت المحاذية للعرش وبين غيرها ما ذكرنا أن جهة التحت تحاذي العرش بما قد ثبت من الدليل! **والعرش محدود، فجاز أن يوصف ما حاذاه من الذات أنه حد وجهة، وليس كذلك فيما عداه، لأنه لا يحاذي ما هو محدود، بل هو مارٌّ في اليمنة واليسرة والفوق والأمام والخلف إلىٰ غير غاية .** فلذلك لم يوصف واحد من ذلك بالحد والجهة.

وجهة العرش تحاذي ما قابله من جهة الذات، ولم تحاذ جميع الذات لأنه لا نهاية لها".اهـ.

أقول: هذا هو كلام القاضي أبي يعلىٰ وتفسيره لكلام أحمد كما مرَّ معنا توضيحه سابقًا، والعجب ممن يتخذ مجرد كلام أحمد، بل رواياتٍ عنه أساسًا لإقامة عقائد وأصول عقائد في هذا الموضوع الخطير، هل هذا هو منهج السلف الذي يدعوننا إليه؟! إننا **تجل السلف عن مثل هذا الخبط والتخليط، وعن مثل هذا الجهل والتجهيل. أقول: وحتىٰ لو كان بعض السلف يفكرون بمثل هذه الطريقة لما لزمنا أن نتبعهم في هذا التخليط.**

وسوف نورد الآن كلام ابن تيمية وتعليقه علىٰ كلام أبي يعلىٰ، قال ابن تيمية مباشرة بعد عبارة أبي يعلىٰ السابقة وتعليقًا عليها في التأسيس [١/ ٤٣٧](٣/ ٢٥): "قلت: هذا الذي جمع به بين كلامي أحمد، وأثبت الحد والجهة من ناحية العرش والتحت دون الجهات الخمس، **يخالف ما فسر به كلام**

---

(١) أي "أنَّ ما" بمعنىٰ أنَّ الذي.

أحمد أولاً من التفسير المطابق لصريح ألفاظه حيث قال فقد نفىٰ الحد عنه علىٰ الصفة المذكورة، وهو الذي يعلمه خلقه. والموضع الذي أطلقه محمول علىٰ معنيين:

أحدهما: يقال علىٰ جهة مخصوصة وليس هو ذاهباً في الجهات بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم، غير داخل في كل الجهات، وهذا معنىٰ قول أحمد: حد لا يعلمه إلا هو.

والثاني: أنه علىٰ صفة يبين بها عن غيره ويتميز، فهو تعالىٰ فرد واحد ممتنع عن الاشتراك في أخص صفاته.

قال: وقد منعنا من إطلاق القول بالحد في غير موضع من كتابنا، ويجب أن يجوز علىٰ الوجه الذي ذكرناه.

فهذا القول الوسط من أقوال القاضي الثلاثة هو المطابق لكلام أحمد وغيره من الأئمة[1].

وقد قال: إنه تعالىٰ في جهة مخصوصة وليس هو ذاهباً في الجهات بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل الجهات.

وهذا معنىٰ قول أحمد: حد لا يعلمه إلا هو. ولو كان مراد أحمد رحمه الله الحد من جهة العرش فقط لكان ذلك معلوماً لعباده، فإنهم قد عرفوا أن حده من هذه الجهة هو العرش، فعلم أنّ الحد الذي لا يعلمونه مطلق لا يختص بجهة العرش".اهـ.

أقول: إذن فهذا هو ابن تيمية يخبرنا بنص صريح واضح عن عقيدته في الحد لله، **فالله عنده محدود من سائر الجهات لا من جهة العرش فقط،** فأبو يعلىٰ غلط وبالغ

---

(١) هذه العبارة كلام لابن تيمية. يوضح فيه رأيه.

في الغلط حين اعتقد أن الله ذاهب في الجهات الخمس بلا غاية ولا نهاية ولا حد، بل الصحيح هو أن الله محدود ومُنْتَهٍ من سائر الجهات الست!

هذه العقيدة هي التي يدعي ابن تيمية أن السلف والصحابة والتابعين وسائر العلماء المبرزين قد قالوا بها. فتأمل.

ولا أظن أن أحداً من أتباع هذا الرجل يستطيع أن يدعي أننا لم نفهم مراد ابن تيمية علىٰ الحقيقة، أو أننا أوَّلْنا كلامَه، أو قطعناه عن قيوده، فها هو نص كلامه أمامهم بطوله وعرضه يوضح لهم بلسانه ما هي عقيدته بصراحة ووضوح.

فلم يبق بعد هذا التوضيح أمام الإنسان، إلا أن يقول هذا حق فيكون مجسماً لله تعالىٰ، أو يقول هذا باطل فيكون منزهاً له تعالىٰ وعلىٰ عقيدة الإسلام.

ونرجو من القارئ الكريم أن يتمعن مرة أخرىٰ في كلام ابن تيمية السابق ليلاحظ ما يلي:

– قول ابن تيمية تعليقاً علىٰ كلام القاضي "فهذا القول...الخ". يريد به القول بان الله محدود من سائر الجهات لا من جهة واحدة فقط، وأمَا نفي الحد فإنه نفي لعلمنا نحن بالحدود من الجهات الخمسة الأخرىٰ، أما من جهة العرش فحدُّ ذاته هو العرش.

– ويبين ذلك الفهم قوله "وقد قال إنه تعالىٰ **في جهة مخصوصة** وليس هو **ذاهباً في الجهات** بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل الجهات" أي إن ذات الله لها حجم ومقدار معين، ولا يجوز أن يقال إن مقدار وحجم الله لا نهاية له بل له نهاية وحدّ. فهذا القول هو القول الذي ارتضاه ابن تيمية تفسيراً وشرحاً لكلام الإمام أحمد. **مع أننا نجزم أن أحمد لم يرد المعنىٰ الذي قال به القاضي أبو يعلىٰ، ولا المعنىٰ الذي قال به خلفه ابن تيمية، بل كل واحد منهما يحاول إرجاع شذوذه وغريب عقائده إلىٰ الإمام أحمد ليحببوا الناس في ما يقولون.**

- وانظر في قول ابن تيمية "**ولو كان مراد أحمد رحمه الله الحدَّ من جهة العرش فقط لكان ذلك معلومـًا لعباده، فإنهم قد عرفوا أن حدَّه من هذه الجهة هو العرش**"، فهذا تصريح بأن الله محدود وتوجد نهاية لذاته تعالىٰ في كل الجهات، ومن جهة التحت والسفل حدُّه هو العرش. ويدعي ابن تيمية **بكل جرأة أن كل العباد يعرفون أن الله محدود من هذه الجهة، ولكن الخلاف علىٰ الجهات الخمسة الأخرىٰ، وهو يدعي أن الله محدود منها أيضـًا كما عملتَ ولكننا لا نعلم ما هي حدوده تعالىٰ من الجهات الخمسة، بخلاف جهة التحت فإن حدَّه فيها هو العرش.**

وهذا القول هو قول المجسمة والكرامية كما علمتَ، ولكن ابن تيمية لا يكتفي بأن يكون قولاً لهؤلاء بل إنه ينسبه بكل جرأة إلىٰ عباد الله.

- ثم تأمل في جملته الأخيرة "فعلم أن الحد الذي لا يعلمونه مطلق، لا يختص بجهة العرش" لتعرف أنه يقصد بالضبط المعنىٰ الذي وضحناه لك فيما سبق **وهو أن ذات الله تعالىٰ لها حدود ونهايات من سائر الجهات، ومن الواضح أنه يتكلم عن حجم ومسافة ومساحة لذات الله.**

وأنا لا أدري هل يستطيع أتباع هذا الرجل أن يدافعوا عنه ويقولوا إنه لا يثبت الحدّ، بل أطلقه وأراد منه معنىٰ آخر؟ فهذا القول يصبح بعد هذا البيان محض هوىٰ وتعنت. ولا يبقىٰ لهم بعد ذلك إلا أن يتابعوه في هذه العقيدة فيصرحوا بالتجسيم والتشبيه، أو يخالفوه فيحفظوا إيمانهم وينضمون إلىٰ جماهير علماء الإسلام في العقيدة الصافية وهي تنزيه الله تعالىٰ عن مطلق الحد في ذاته وصفاته.

النص السادس: ابن تيمية ينسب للإمام أحمد إثبات الحدَّ لله تعالى.

قال ابن تيمية في درء التعارض المطبوع علىٰ هامش المنهاج [٢/ ١٨] وفي [١/ ٢٥٦] من طبعة دار الكتب العلمية في خمسة مجلدات: "فقول أحمد: إنه ينظر إليهم ويكلمهم كيف شاء وإذا شاء. وقوله: هو علىٰ العرش كيف شاء وكما شاء.

وقوله: هو على العرش بلا حد، كما قال "ثم استوى على العرش" كيف شاء، المشيئة إليه والاستطاعة له، ليس كمثله شيء.

يبين[1] أن نظره وتكليمه وعلوه على العرش واستواءه على العرش مما يتعلق بمشيئته واستطاعته.

وقوله بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد، نفي إحاطة علم الخلق به ، وأن يحدوه أو يصفوه على ما هو عليه إلا بما أخبر عن نفسه لتبين أن عقول الخلق لا تحيط بصفاته، كما قال الشافعي في خطبة الرسالة الحمد لله الذي هو كما وصف به نفسه وفوق ما يصف به خلقه. ولهذا قال أحمد: لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية. فنفى أن يدرك له حد أو غاية.

فهذا أصح القولين في تفسير الإدراك، وقد بسط الكلام **على شرح هذا الكلام في غير هذا الموضع".اهـ.**

أقول: ابن تيمية يقرر هنا نفس المعنى السابق الذي نقلناه عنه وشرحناه في كتاب التأسيس، وفي العبارة الأخيرة أظنه يعزو في شرح وبيان هذا الكلام إلى ما نقلناه عنه آنفًا من التأسيس. فهو يؤكد ويصر على إرادة هذا المعنى، مما يؤكدُ أنه ليس سبق قلم منه كما يدعي بعض أتباعه.

وفي هذه الفقرة يعيد ابن تيمية شرح عبارة الإمام أحمد بنفس المعنى الذي ذكرناه سابقًا، أي يقول إن معناه هو إن لله حداً بل حدوداً من الجهات الستة، ولكننا لا نعلم إلا حدَّه من جهة التحت وهو العرش.

والحقيقة أن المعنى الذي يفسر به ابن تيمية كلام الإمام أحمد غير صحيح ولا يستفاد من كلام أحمد، بل ما هو إلا تخيل وتوهم من ابن تيمية، وبيان ذلك أن ابن

---

(١) هنا زيادة في طبعة دار الكتب العلمية "قلت وهو خالق كل شيء وهو كما وصف نفسه سميع بصير شيء، يبين ...الخ".اهـ.

تيمية قد شرح عبارة أحمد" لا تدركه الأبصار بحدًّ ولا غاية". بقوله "نفىٰ أن يدرك له حد أو غاية".

والصحيح أن هاتين العبارتين ليستا متساويتين، لأن العبارة التي أتىٰ بها ابن تيمية وهي (إنه لا يدرك له حد أو غاية) تحتمل أمرين أنه يُدرَك ولكن لا يُدرَك له حد أو غاية؛ إما مع وجود الحد والغاية أو بلا وجودهما للذات الإلهية، فمع هذين الاحتمالين يصح الإدراك. وأما عبارة الإمام أحمد فهي كما يلي " لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية"، وهذه العبارة تساوي قولنا "تدركه الأبصار بلا حد ولا غاية"، وهذه صريحة في نفي الحد والغاية عن ذات الله وإثبات الإدراك، أي إن حقيقة ذات الله لا يثبت لها حدٌ ولا نهاية وغاية.

هذا هو الفهم الصحيح الموافق لقواعد اللغة لكلام أحمد، وليس كما ادعاه ابن تيمية كما رأيت. وهو إنما فسر كلام أحمد بما مضىٰ، لينسب إليه القول بالحدّ والغاية، مع أنه لا يقول بهما. وعلىٰ كل الأحوال فلو قال بهما فإنه يكون مجسمًا بلا شك، لأن هذا هو حكم من قال بالحد والغاية سواء أكان ابن تيمية أم غيره.

هذا وقد نقل ابن تيمية عن أحمد في درء التعارض [١/ ٢٥٥] قوله "وليس من الله شيء محدود"، وهذا نفي صريح للحدود عن الله تعالىٰ وصفاته، وليس فقط نفيًا لإدراكنا لحدوده، فهذا فيه إثبات نفي الحدود في نفس الأمر كما ترىٰ.

وأيضًا فقد نقل ابن تيمية عن الإمام أحمد قوله في نفس الصفحة "ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه، بلا حد ولا غاية"، فهذه العبارة أيضًا نفي صريح لأصل الحد والغاية عن ذات الله وصفاته، وليست نفيًا لإدراكنا لهذه الحدود كما يريده ابن تيمية وينسبه للإمام أحمد.

ونقل ابن تيمية عن الإمام أحمد أيضًا [١/ ٢٥٦] قوله: "وهو علىٰ العرش بلا حدًّ" اهـ، وهو أصرح في نفي الحدًّ عن الله تعالىٰ كما ترىٰ، وأصرح في الرد علىٰ ابن تيمية في تفسيره لكلام الإمام أحمد.

النص السابع: ابن تيمية ينسب للأئمة إثبات الحدَّ.

بعد أن ذكر ابن تيمية بعض النصوص عن الإمام أحمد وابن المبارك بخصوص الحد، وقال في درء التعارض [٢/ ١٩] على هامش المنهاج و [١/ ٢٥٧] طبعة دار الكتب العلمية في خمسة مجلدات.

" فهذا وأمثاله مما نقل عن الأئمة كما قد بسط في غير هذا الموضع، وبينوا أن ما أثبتوه له من الحدَّ لا يعلمه غيره، كما قال مالك وربيعة وغيرهما: الاستواء معلوم والكيف مجهول، **فبين أن كيفية استوائه مجهولة للعباد، فلم ينفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر، ولكن نفوا علم الخلق به**، وكذلك مثل هذا في كلام عبد العزيز بن عبد الله ابن الماجشون وغير واحد من السلف، والأئمة ينفون عِلْمَ الخلق بقدره وكيفيته". اهـ.

فهذا الكلام فيه إثبات أصل الكيف لله تعالى، ولكنه ينفي تعلق علم العباد بهذا الكيف، وكذلك يثبت فيه الحدَّ لذات الله، ولكنه يقول إن العباد لا يدركون هذا الحدَّ.

والحقيقة أن كلامهم الذي ذكره واستند إليه في تقرير هذا المعنى الخطير غير ثابت عنهم، وما هو ثابت عنهم ففيه اضطراب وشذوذ. وقد مَرَّ بك كيف اختلف المنقول عن الإمام أحمد، وكذلك عن عبد الله بن المبارك. وأما ما أشار إليه مما هو مروي عن الإمام مالك وربيعة وغيرهما من قولهما الكيف مجهول فهي روايات ضعيفة لا تصلح لهذا الشأن ، وهي أيضاً مضطربة فقد نقل عنهم قولهم "الكيف غير معقول" وهذا فيه نفي أصل الكيف عن الله تعالى ذاتاً وصفاتٍ، وروي عن كثير من السلف "بلا كيف" وهذا صريح جداً في نفي الكيف، وروي عن العديد منهم نفي الحد والحدود عن ذات الله تعالى كما اشتهر في متن الإمام الطحاوي وهو مشهور، وشوكةٌ في عيون المجسمة، وكما هو معلوم عن ابن حبَّان

الحافظ المشهور وغيرهم كثير من السلف الصالح، خلافًا لسلف المجسمة هؤلاء.

وأخيراً أرجو أن تلاحظ أيها القارئ قول ابن تيمية في نهاية كلامه "والأئمة ينفون علم الخلق بِقَدْرِهِ وكيفيته". فهذا فيه إثبات القَدْر بمعنىٰ الحجم كما مَرَّ وإثبات الكيفية لله تعالىٰ. وهو تجسيم محض، ولا ينفي ابن تيمية إلا علمَ الخلق بذلك، وفرق بين نفي الخلق بالشيء وبين نفي الشيء نفسه.

النص الثامن: ابن تيمية ينسب إثبات الحدَّ إلى السلف والأئمة.

قال ابن تيمية في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ٥٢](١/ ٢٨٧) أثناء دفاعه عن الحنابلة الذين يتهمهم الرازي بالتجسيم: " وأما وصفه بالحد والنهاية الذي تقول أنت أنه معنىٰ الجسم، فهم فيه كسائر أهل الإثبات علىٰ ثلاثة أقوال: منهم من يثبت ذلك، **كما هو المنقول عن السلف والأئمة**، ومنهم مَنْ ينفي ذلك، ومنهم من لا يتعرض له بنفي ولا إثبات".اهـ.

في هذا النص يثبت ابن تيمية الحد والنهاية للذات الإلهية، وينسب ذلك إلىٰ السلف والأئمة. وهو واضح وصريح.

النص التاسع: ابن تيمية ينسب إثبات الحدَّ إلى أكثر أهل السنة والحديث.

قال ابن تيمية في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ٣٩٧](٢/ ٥٢٧): "ثم إن كثيراً من أئمة السنة والحديث أو أكثرهم يقولون: **إنه فوق سماواته علىٰ عرشه بائن من خلقه بحد، ومنهم من لم يطلق لفظ الحد**، وبعضهم أنكر الحدَّ".اهـ.

فأكثر أهل السنة والحديث عند ابن تيمية يثبتون الحد لله تعالىٰ. وانظر إليه كيف قال بعد ذلك أن منهم من لم يطلق لفظ الحد، ليوهم القارئ أن هذا وإن لم يطلق

لفظ الحد إلا أنه يثبت معناه. والحق أن جماهير أهل السنة صرحوا بنفي الحد والجهة والحيز والمكان والتركيب وغير ذلك مما يثبته ابن تيمية وينسبه إليه.

وقوله بائن من خلقه، يريد بالمباينة الانفصال عن الخلق بمسافة أو التلاصق معهم والمماسة لهم بحد الذات وطرفها، كما يقول إن الله جل وعز مماس للعرش حال كونه مستويًا جالسًا عليه. واعلم أن أهل السنة إذا أطلقوا لفظ المباينة فإنهم يريدون به معنىٰ التغاير فقط لا المعنىٰ الذي يريده ابن تيمية. واعلم أيضًا أن لفظ المباينة لم يرد في كتاب ولا سنة فكيف أجاز ابن تيمية هنا إطلاقه علىٰ الله؟!

النص العاشر: النهاية والحد والتحيز داخل في مسَّمى ذات الله.

قال ابن تيمية في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ٥٤٤][٣/ ٧٩٦) يناقش الإمام الرازي: "ويقال له، أتعني بالتحيز ما هو من لوازم المتحيز، **وهو نهايته وحدُّه الداخل في مسماه** أم تريد بالحيز شيئًا موجوداً منفصلاً عنه كالعرش. فإن أريد بالحيز المعنىٰ الأول وهو ما هو من لوازم كل متحيز، **فإن حيزه بهذا التفسير داخل في مسمىٰ ذاته ونفسه وعينه - إلىٰ أن قال - ولا نسلم أنه ممتنع، والقدر والحيز الداخل في مسمَّىٰ المتحيز الذي هو من لوازمه أبلغ من صفاته الذاتية**، فإن كل وجود متحيز بدون الحيز الذي هو جوانبه المحيطة به يمتنع أن يكون هو إياه.

والقديم الذي يمتنع وجوده مع الله هو ما كان شيئًا منفصلاً عنه بل كل شيء يكون داخلاً في مسماه ليس خارجًا عنه، إلىٰ أن قال، يقال له: **كل جسم فإنه مختص بحيزه، وحيزه الذي هو جوانبه ونهايته وحدوده الداخل في مسماه، وأما اختصاصه بحيز وجودي ينفصل عنه فذاك شيء آخر لا يلزم كما قد بيَّنَّاه"** .اهـ.

ابن تيمية يثبت هنا أن الله له حيز ومعنىٰ الحيز هو نهايته وحدُّه الداخل في مسماه. وهذا هو معنىٰ الحيز كما وضحناه لك في ما سبق. ونص ابن تيمية صريح في إثبات ذلك المعنىٰ لله تعالىٰ.

ويثبت أيضـًا القَدْرَ لله تعالىٰ، وقد ذكرنا لك أنه يريد بكلمة القدر معنىٰ الحجم والتحيز كما هو عند المتكلمين.

وانظر إليه كيف يدعي بكل جسارة بأن الحيز والقّدْر (الحجم) ألزمُ لذات الله من صفاته الذاتية. أي إن القول بإثبات ذلك لله تعالىٰ أهم وأولىٰ من إثبات الصفات الذاتية كالعلم والسمع والبصر وغير ذلك.

وهو في هذا يغالط مغالطة صريحة، فهو يجعل المجمع علىٰ إثباته كالعلم أقل أهمية من المختلف -علىٰ أكثر تقدير- فيه، كالحيز والحجم. هذا إذا اعتبرنا خلاف المجسمة وهو غير معتبر. فأهل السنة جميعهم متفقون علىٰ نفي الحيز والحجم والحد وسائر لوازم التجسيم.

فأهل السنة ينفون القدر والحدود والنهايات والحيز عن الله تعالىٰ وابن تيمية يقلب الموازين ويجعل إثبات ذلك أولىٰ من إثبات ما اتفق علىٰ ثبوته لله تعالىٰ كالعلم والحياة والقدرة.

وفي كلامه أيضـًا تصريح بأن الله جسم بناءً علىٰ أن كل متحيز فهو جسم.

النص الحادي عشر: الدارمي المجسم صاحب الرد على بشر المريسي أصل من أصول ابن تيمية في مذهب التجسيم.

ونقل ابن تيمية كلام شيخه الأكبر أبي سعيد الدارمي المجسم الكبير المبالغ في التجسيم، وبه يقتدي ابن تيمية وعلىٰ كلامه يتوكأ ويعتمد، نقل كلامه مستدلاً به مستأنسـًا به وذلك في درء التعارض [٢/ ٢٨-٢٩] فقال: "قال: باب الحد والعرش.

قال أبو سعيد: وادعىٰ المعارض أيضـًا أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية. قال: وهذا هو الأصل الذي بنىٰ عليه جهم ضلالاته واشتق منها جميع أغلوطاته، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهمـًا إليها أحد من العالمين. فقال له قائل ممن يحاوره:

قد علمت مرادك أيها الأعجمي، تعني أن الله لا شيء، لأن الخلق كلهم قد علموا إنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة، وأن لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة.

فالشيء أبداً موصوف لا محالة، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية وقولك: لا حدَّ له، تعني أنه لا شيء.

قال أبو سعيد: والله تعالىٰ له حد لا يعلمه أحد غيره ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه، ولكن يؤمن بالحد ويكل علم ذلك إلىٰ الله. ولمكانه أيضاً حد وهو علىٰ عرشه فوق سمواته فهذان حدان اثنان".اهـ.

أقول: هذا هو ما يعتقده هذا الدارمي المجسم الذي فتن به ابن تيمية وبأمثاله من المجسمة. فهو يعتقد أنه يوجد لله تعالىٰ حدود في نفسه ولكنا لا نعلم منها إلا حدين الأول حده في نفسه، والثاني حد مكانه وهو أنه جالس علىٰ عرشه، وهذا القول هو نفس القول الذي يعتقد به ابن تيمية كما مر بعضه والإشارة إلىٰ البعض الآخر، وسيأتي التصريح بما أشير إليه سابقاً في المباحث اللاحقة.

ثم قال ابن تيمية ناقلاً عن الدارمي: "**فمن ادعىٰ أنه ليس لله حد، فقد ردَّ القرآن، وادعىٰ أنه لا شيء لأن الله وصف حد مكانه** فقال﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]،﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ [النحل: ٥٠]،﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر:١٠]. فهذا كله وما أشبهه شواهد **ودلائل علىٰ الحد ومَن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله، وجحد آيات الله**".اهـ.

أقول: هذا الكلام من الدارمي المجسم يوضح بصراحة ما يعتقدون به في هذه المسألة. وهو لا يحتاج إلىٰ تعليق.

ولكن انظر إلىٰ تسرعه وحمقه حين يكفر من ينكر الحد علىٰ الله تعالىٰ بالمعنىٰ الذي يطلقونه هم، ويلزمه علىٰ ذلك تكفير جماهير الأمة. وكل هذا يسكت عليه

ابن تيمية، ولا معنىٰ للسكوت في هذه المواضع إلا الرضا التام والاغتباط بالسماع. خصوصـًا أنه كان يحض أتباعه علىٰ قراءة هذا الكتاب، وأنه ساق هذا الكلام للاستشهاد به والاستدلال.

وبهذا نكون قد أوردنا من كلام هذا الرجل -أعني ابن تيمية- ما به تزول الغشاوة عن قلب كل من يدافع عنه، وينقشع الضباب من أمام كل من يعتقد أن ابن تيمية ينفي الحد بهذا المعنىٰ أو لا يقول به. فهو يصرح به ويعتقد أنه ثابت ثبوت القرآن، وأنه قول الصحابة والتابعين وعلماء الدين!!! ويدعي أيضـًا أنه قول الإمام أحمد!

الفصل الرابع

في ذكر الحيز الثابت لله تعالى عند ابن تيمية

خلاصة الكلام في التحيز كوصف ثابت لله تعالىٰ، يقوم أساساً علىٰ إثبات أن الله جسم أي له ثلاثة أبعاد يجوز فرضها فيه، وله جهات وهو في جهة، وله حد بل حدود من سائر الجهات.

وكل هذا قد أثبتنا أن ابن تيمية قائل به، وسنتكلم بتفصيل عن ما لم نفصِّل فيه من هذه الأمور.

والمقصود أن من قال إن الله جسم، فهو قائل بلا تردد إنه متحيز وإن له حيزاً. وإن هذا الحيز محدود كما أنّ ذات الله محدودة. وسوف نورد من الأدلة والنصوص من كلام ابن تيمية ما يقتنع عندها المرء العاقل بأنه فعلاً يثبت الحيز لله تعالىٰ عن ذلك.

وسنحاول جهدنا أن لا نطيل، فالأمر صار أوضح عند العقلاء خصوصاً بعد إثبات قوله بالجسمية والحد والأبعاض والتركيب ، فإنه بعد إثبات هذه الأمور يكون إثبات الحيز شبيهاً بتحصيل الحاصل ، ومع ذلك فسوف نخصص له هذا الفصل إيضاحاً وإقامة للحجة علىٰ المخالفين.

المسألة الأولى: هل ورد إثبات الحيز عن السلف، أو هل ورد كذلك في الكتاب والسنة.

هذه المسألة اعتدنا أن نبدأ بها المسائل التي نناقش فيها هذا الرجل، وسوف نذكر جوابه هو علىٰ هذا السؤال كما فعلناه سابقاً.

قال ابن تيمية في التأسيس [١/ ٥٤](١/ ٢٨٩): "وأما لفظ الجسم والجوهر والمتحيز والمركب والمنقسم فلا يوجد له ذكر في كلام أحد من السلف، كما لا يوجد له ذكر في الكتاب والسنة لا بنفي ولا إثبات، إلا بالإنكار علىٰ الخائضين في

ذلك من النفاة الذين نفوا ما جاءت به النصوص، والمشبهة الذين ردوا ما نفته النصوص".اهـ.

أقول: يريد ابن تيمية بهذا الكلام أن يثبت أن هذه الألفاظ لم ترد في الكتاب والسنة لا نفيًا ولا إثباتًا. وكذلك لم ترد في كلام السلف لا نفيًا ولا إثباتًا.

إلىٰ هنا كلامه صحيح، فنفس هذه الألفاظ لم ترد.

أما المعاني التي تدل عليها الألفاظ المذكورة، فإن بعض الناس استخدم الحيز مثلاً في معنىٰ ثابت بالقرآن وبالسنة، ثم بعد ذلك نفىٰ هذا اللفظ، فكان بهذا النفي نافيًا لما قد جاء إثباته بالكتاب والسنة. والآخرون عكسوا الأمر.

هذه هي القاعدة التي يوردها ابن تيمية عند كل موضع يتكلم فيه علىٰ مثل هذه الألفاظ، وحاصلها أن بعض الناس استغلوا هذه الألفاظ في نفي ما هو ثابت في القرآن والسنة.

وهؤلاء الذين فعلوا هذا الفعل، هم عند ابن تيمية المتكلمون من الأشاعرة وغيرهم، فهم الذين ينفون الحيز عن الله تعالىٰ. وخصوصًا الأشاعرة، فإن غالب كلام ابن تيمية معهم، لأنه في الزمان الذي كان موجوداً فيه، كان أعلام المسلمين وعلماؤهم وأعيانهم من الأشاعرة، وأما المعتزلة فلم يكونوا إلا أفراداً متفرقين لا يلتفت إليهم.

فالردود التي يذكرها ابن تيمية علىٰ المتكلمين يقصد بهم أصالة الأشاعرة، وهذا الأمر واضح لا مجال لإنكاره، وإن أنكره بعض أتباع هذا الرجل.

وعلىٰ هذا ، يكون ابن تيمية قد ذهب إلىٰ أن الأشاعرة قد وضعوا للفظ الحيز معنىٰ معينًا، وهذا المعنىٰ ثابت لله تعالىٰ في حقيقة الأمر، ثم إن الأشاعرة نفوا نسبة هذا اللفظ إلىٰ الله تعالىٰ فقالوا: "الله ليس في حيز، والله ليس له حيز". وبذلك يكونوا قد نفوا ما هو ثابت في حق الله تعالىٰ.

إذن فالواجب علينا أن نعرف أولاً ما هو المعنىٰ الذي استعمل الأشاعرة لفظ الحيز للدلالة عليه، لنعرف بالضبط ما الذي نفوه؟!! وما الذي يثبته ابن تيمية؟ هذا مع أن كل هذا صار واضحاً مما مضىٰ من المسائل. ولكنا نذكر هذا هنا إمعاناً في إقامة الحجة.

المسألة الثانية: ما هو معنى الحيز.

قال الكفوي في الكليات ص ٣١٦:"التحيز هو عبارة عن نسبة الجوهر إلىٰ الحيز، بأنه فيه، والحيز هو المكان أو تقدير المكان، والمراد بتقدير المكان كونه في المكان، ولم نقل هو المكان، لأن المتحيز عندنا هو الجوهر، والحيز من لوازم نفس الجوهر، لا انفكاك له عنه". اهـ.

والكفوي كما هو معلوم من أهل السنة وهم الأشاعرة والماتريدية، وهذا المعنىٰ الذي يذكره هو المعنىٰ الذي يريده الأشاعرة والماتريدية، بل وسائر المتكلمين الذي ينفون الحيز عن الله. بلفظ الحيز. **فالمتحيز هو الجسم عند هؤلاء، والتحيز والمكان من لوازم الأجسام، أي إننا لا نستطيع أن نفهم معنىٰ كون الشيء متحيزاً بالذات إلا بعد تصورنا أن هذا الشيء جسم، هذا هو معنىٰ كون التحيز من لوازم الأجسام التي لا تنفك عنها. أي لا يوجد أمر غير الأجسام يوجد في حيز.**

فالمتكلمون بينوا أن الحيز لازم عن التجسيم، ولذلك عندما نفوا التجسيم عن الله تعالىٰ، لزمهم بكل وضوح نفي التحيز والمكان عن الله تعالىٰ، وهذا لا يلزم عنه كما توهم جهلة المجسمة كما مرَّ معنا عن القاضي أبي يعلىٰ وأبي سعيد الدارمي أن يكون الله منتشراً في جميع الأمكنة، بل هذا الفهم أصلاً ينافي نفي الحيز عنه أصلاً. **بل هو تعالىٰ موجود بلا مكان ولا حيز**، أي ليس من لوازم وجوده المكان، وعليه فنحن نؤمن بوجود الله تعالىٰ، وننفي كونه في مكان، وكذلك ، ننفي بالأولىٰ

كونه في كل مكان رداً علىٰ من قال بأن هذه العقيدة يلزم عنها الاتحاد والحلول أو أحدهما، فالله متميز عن خلقه بذاته لا بحيزه ومكانه.

وقال السيد الشريف الجرجاني في التعريفات ص٤٢: "الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم أو غير ممتد كالجوهر الفرد".اهـ.

هذا هو الحيز عند المتكلمين، فالحيز هو المكان، وهو لا يتصور إلا وصفاً لجسم أو لشيء ممتد.

وبعضهم قال إن الحيز أعم من المكان، لأنه الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد كالجوهر الفرد، وأما المكان فهو الفراغ المتوهم الذي يشغله الممتد فقط.

ولكن لا أثر لهذا الخلاف هنا حيث أن الكل متفقون علىٰ أن الله ليس جوهراً فرداً، وبالتالي يكون المعتمد هو تعريف الجمهور للحيز بأنه هو نفس المكان كما مَرَّ.

وقال التهانوي في كشف اصطلاحات الفنون [١/ ٢٩٨]: "الحيز... هو في اللغة الفراغ مطلقاً سواء كان مساوياً لما يشغله أو زائداً عليه أو ناقصاً عنه، يقال: زيد في حيز وسيع يسعه جمع كثير، أو في حيز ضيق لا يسعه هو بل بعض أعضائه خارج الحيز، كذا قيل، وفي أكثر كتب اللغة: أنه المكان".

ثم نقل عن المولىٰ عصام الدين مبيناً مذهب الفلاسفة والمتكلمين أن عباراتهم تفصح عن اتحاد معنىٰ الحيز والمكان.

وقد يستعمل المكان في المعنىٰ اللغوي ويراد به ما يَعْتَمِدُ عليه المتمكن كالأرض للسرير، وكالسرير للمستلقي عليه.

وقال التهانوي: "التحيز هو الحصول في المكان... وهذا وإن كان في نفسه صحيحاً باعتبار ترادف الحيز والمكان، لكن أولىٰ أنْ يفسر بالحصول في الحيز، لكونه صحيحاً مطلقاً سواء اعتبر ترادفهما أو لا".

وقال: "المتحيز: هو الحاصل في الحيز، وبعبارة أخرىٰ القابل بالذات أو بالتبعية للإشارة الحسية، فعند المتكلمين: لا جوهر إلا المتحيز بالذات أي القابل للإشارة بالذات. وأما العرض فمتحيز بالتَّبع".اهـ.

وبهذا يكون معنىٰ الحيز قد اتضح وضوحاً كافياً لهذا المقام، فالأمر لا يحتمل التفصيل أكثر مما قيل.

وتبين بهذا أن الحيز له معنىٰ واحد عند المتكلمين وهو وصف لازم للأجسام، كما وضحنا مرادهم بذلك فيما مضىٰ.

فلو قلنا أن الله جسم، لقلنا إنه في حيز.

ولكنا نقول إنه ليس بجسم، ولذلك نقول أنه ليس في حيز. ولا يمكن لواحد أن يدعي التحيز لما ليس بجسم. فيلزم بالضرورة العقلية أن يكون كل من قال إن الله متحيز، أن يكون قائلاً بأنه جسم. وهذا لا يمكن الانفكاك عنه. ولا إشكال لدينا هنا مع ابن تيمية، فهو يصرح بأنه جسم كما سبق، ويصرح أنه متحيز كما سترىٰ هنا.

المسألة الثالثة: إثبات أن الله متحيز عند ابن تيمية.

وفي هذه المسألة نصوص:

النص الأول: الله يباين خلقه بالحيز والَقدْر والجهة.

يوضح ابن تيمية في التأسيس [١/ ٨٨](١/ ٣٥٠) أن مباينة الجسم للجسم تكون بالصفة والجهة وبالحيز، فقال: "ثم الأجسام والأعراض تتباين مع تماثلها بأحيازها وجهاتها المستلزمة لتباين أعيانها، وتباين مع اختلافها أيضا بتباين أحيازها وجهاتها، كالجسمين المختلفين والعرضين المختلفين في محلين وأدنىٰ

ما تتباين به الاختلاف في الحقيقة والصفة دون الحيز كالعرضين المختلفين في محل واحد". اهـ.

فابن تيمية لا يفهم التباين إلا بالحيز أساساً، ولكن هذا أصلاً لازم عن كون المتباينين متحيزين، فالمتحيزان يتباينان أي يختلفان وتظهر غيرية كل واحد منهما للآخر بأحيازهما وجهاتهما. ولا يجوز أن تعكس الأمر فتقول، إن كل متباينين فيجب أن يكونا متحيزين بأحياز متغايرة ومختلفة لأن التباين قد يتعقل وجوده بغير الحيز، كالتباين بالذات.

وهذه إشارة للرد علىٰ تفسير ابن تيمية هنا، ولكن لما لم يكن مرادنا في هذا الكتاب أصلاً الرد عليه والتشنيع بل مجرد الشرح والتفسير، فإننا نعرض هنا عن الاسترسال في ذلك.

فابن تيمية لما فهم التباين كما أعلمناك، وكان يعلم أن الله مباين لغيره، فقد وجب عنده أن يكون التباين بالإضافة إلىٰ الصفات أيضاً بالحيز والمكان. فإذا وجد الله في نفس مكان العالم لزم الاتحاد أو الحلول، وإذا نفىٰ ابن تيمية وجود مكان لله، لزم عنده نفي وجود الله، لأنه لا يتصور وجود موجود إلا أن يكون في مكان إما بالذات أو بالتبعية لغيره. إذن لزم أن يكون لله حيز خاص به عند ابن تيمية لتتم مباينته لمخلوقاته.

هكذا يفهم ابن تيمية التباين والتغاير، **فهو أولاً يقيد كل وجود للذوات بشرط الحيز، ثم بعد ذلك يجيز الكلام علىٰ بقية الصفات، فإذا انتفىٰ الحيز عنده انتفىٰ الوجود**. وهكذا وبكل يسر وسهولة.

ولكن الحق كما هو معلوم عند أهل السنة أن الحيز والمكان والجهة. إنما هي لوازم لا لمطلق الوجود، بل للوجود بشرط كونه جسماً. وليس كل موجود جسماً، إذن يمكن وجود موجود ليس في حيز. هذه هي العقيدة الصحيحة. فقال ابن تيمية توضيحاً لرأيه الذي شرحناه أعلاه: "**فلو لم يباين الباري خلقه إلا بمجرد**

الاختلاف في الحقيقة والصفة دون الجهة والحيز والقدر، لكانت مباينته لخلقه من جنس مباينة العرض لعرض آخر حال في محله، أو مباينة الجسم للعرض الحال في محله".اهـ. كذا قال وهو ليس بلازم. وفيه إثبات اتصاف الله تعالىٰ بالجهة والحيز والقدر (الحجم) وهو ظاهر في ذلك.

النص الثاني: لا يوجد موجود قائم بنفسه إلا المتحيز.

قال ابن تيمية في التأسيس [١/ ٣٣٥][٢/ ٣٦٥): "ومن قيل له: هل تعقل شيئاً قائماً بنفسه ليس في محل وهو مع ذلك ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز، ومع هذا لا يجوز أن يكون فوقه غيره ولا تحته... ونحو ذلك من الأوصاف السلبية التي يجب أن يوصف بها ما يقال أنه ليس بجسم ولا متحيز، لقال حاكماً بصريح عقله: هذه صفة المعدوم لا الموجود".اهـ.

ثم قال في [١/ ٣٣٨][٢/ ٣٦٩):"وعلىٰ كل تقدير فيجب أن يكون ما ليس بمتحيز إذا كان قائماً بنفسه أن لا يكون مانعاً لغيره أن يداخله. وهذا باطل قطعاً. وإذا كانت القلوب تعلم بالضرورة أن القائم بنفسه مانع لغيره من المداخلة وهذا الحكم مختص بالمتحيز، **علم أنها لا تعلم قائماً بنفسه إلا المتحيز"**.اهـ.

أقول: هذا ما يصرح به ابن تيمية في أغلب كتبه وكما نبهناك عليه في أول هذا الكتاب، فكل موجود إذا كان قائماً بنفسه يجب أن يكون جسماً متحيزاً ، فإذا قيل إنه قائم بنفسه ومع ذلك غير متحيز، علم أنه يجب أن يكون متحداً بغيره. هذا هو ما يقوله ابن تيمية.

ومع أن هذا الكلام متناقض أي إن استنتاجه متناقض، لأنَّ الفرض أنه قائم بنفسه ومعنىٰ القيام بالنفس أن لا يحتاج في قيامه إلىٰ غيره، وهذا يناقض المداخَلَة وهي الاتحاد أو الحلول أو حتىٰ وحدة الوجود، إذ علىٰ كل واحد منها يلزم عدم القدرة علىٰ القيام بالنفس أو أن النفس هي نفس الغير. وهذا باطل. وأيضاً إذا قلنا بالمداخلة فمعنىٰ هذا إن الأمرين يكونان في نفس المكان، وهذا خلاف الفرض

القائل بأن أحدهما غير متحيز أصلاً، فكيف يشترك مع غيره في مكانه، وهو لا يقوم في المكان أصلاً. فتأمل.

إلا أننا لا نريد تحليل عباراته، ومع اضطرارنا أحياناً للتنبيه علىٰ ما فيها من توهمات وتناقضات، وهذا ليس مقصودنا أصلاً في هذا الكتاب.

إذن الحاصل أن ابن تيمية يقول بأمرين:

١ - القلب لا يعقل شيئاً موجوداً قائماً بنفسه إلا أن يكون هذا الشيء متحيزاً ومتمكناً في مكان أي له مكان. وهذا باطل وغير مسلم له.

٢ - أن الأمر الوحيد الذي يمنع تداخل موجودين في المكان هو اختصاص كل منهما بحيز. وهذا باطل فإننا نقول أن الله تعالىٰ ليس في حيز أصلاً ولا تقبل ذاته التحيز لا مباشرة ولا بالتبعية، فأما قبولها مباشرة فكقبول الجسم للحيز بذاته، وأما بالتبعية فكما يقبل العرض الحيز بالتبعية للجسم الذي يقوم هو به، كاللون القائم في الجسم، وكالصفرة القائمة في الزهرة، فهذه الصفرة أو الحمرة متحيزة ولكن لا بذاتها بل لأنها قائمة فيما هو متحيز أصلاً وهو جسم الوردة.

والله تعالىٰ لا يقبل التحيز لا بالمعنىٰ الأول ولا بالمعنىٰ الثاني، فهو لا يقبله مطلقاً. ولا يجوز نسبة الحيز إليه تعالىٰ مطلقاً. ومع ذلك فإننا نقول أنه موجود وقائم بذاته وغير محتاج إلىٰ غيره لقيامه ووجوده.

ونحن بعد هذا كله نقول: إننا إذا عرضنا علىٰ قلوبنا وجود الله من دون الالتفات إلىٰ أي أمر آخر فإن عقولنا وقلوبنا تقبله ولا تطلب له الحيز والمكان مطلقاً. وعدم طلب الحيز والمكان هذا مشروط بأن لا نكون أصلاً معتقدين أن الله جسم، لأننا لو اعتقدنا ذلك فإننا نطلب له مكاناً خاصاً به، إذ لا يمكن وجود جسم إلا في حيز. ولكن إذا جربنا نفي الجسمية عنه تعالىٰ والإيمان بوجوده فقط أي التصديق بوجوده من دون محاولة تخيله -لأننا لا يمكن أن نتخيل إلا الأجسام - إذا فعلنا ذلك فإننا

نصدق مباشرة بوجوده، وتقبله نفوسنا ولا نطلب له مكاناً. وبهذا ظهر أن من يطلب المكان لله تعالىٰ هو الذي يعتقد أنه جسم، وأما من ينفي ذلك فلا يطلبه.

النص الثالث: وفيه بيان معنى الحيز.

سوف نوضح في هذا النص معاني التحيز والمتحيز كما يفهمها ابن تيمية ونرجو من القارئ الكريم أن يقارنها بما كنا قد ذكرناه باختصار قبل ذلك في المسألة الثانية من هذا الباب.

قال ابن تيمية في التأسيس [١/ ٥٢٠]: "وكذلك لفظ التحيز إن أراد بِهِ أن الله تحوزه المخلوقات فالله أعظم وأكبر، بل قد وسع كرسيه السموات والأرض. وإن أراد أنه منحاز عن المخلوقات أي مباين لها منفصل عنها ليس حالاً فيها فهو سبحانه كما قال أئمة السنة: علىٰ عرشه بائن مِن خلقه"[١]

أقول: اعلم أن ابن تيمية لا ينفي هنا التحيز مطلقاً، بل ينفي أن تكون المخلوقات قد حازت الله، أي احتوته، وهذا عند ابن تيمية منفي وباطل لا لشيء إلا لأن حجم الله أكبر بكثير من حجم مخلوقاته، إذ كرسي الله تعالىٰ الذي يجلس عليه -كما يعتقده ابن تيمية- أوسع من السموات والأرض، فما بالك بالله

---

(١) كذا في الطبعة القديمة، و هذا النص غير موجود في الطبعة الحديثة من الرد علىٰ تأسيس التقديس، ولكنه موجود في مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٤٢) هكذا: « وكذلك لفظ التحيز: إن أراد به أن الله تحوزه المخلوقات، فالله أعظم وأكبر؛ بل قد وسع كرسيه السموات والأرض، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦ وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾ الزمر: ٦٧، وقد ثبت في الصحاح عن النبي صلىٰ الله عليه وسلم أنه قال: «يقبض الله الأرض ويطوي السموات بيمينه ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض» وفي حديث آخر: «وإنه ليدحوها كما يدحو الصبيان بالكرة»، وفي حديث ابن عباس: «ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم». وفيه كما ترىٰ بعض زيادات.
وإن أراد به أنه منحاز عن المخلوقات؛ أي مباين لها منفصل عنها ليس حالًا فيها، فهو سبحانه كما قال أئمة السنة: فوق سمواته علىٰ عرشه بائن من خلقه».اهـ

المستوي علىٰ الكرسي. ولكن لعل ابن تيمية إذ اعتقد أن الله مستو علىٰ العرش بمعنىٰ جالس عليه، فقد غفل عن أن الواحد لا يليق عرفًا أن يجلس علىٰ كرسي صغير جداً بالنسبة إليه ويكون مستويًا عليه، لأن الاستواء هو تمام الجلوس علىٰ هيئة التمكن، فلا بد عند تمام صدق لفظ الاستواء من أن تكون النسبة بين الجالس والكرسي أو العرش معقولة لكي يصح قعوده وجلوسه مستويًا عليه. وبهذا التوضيح، فإذا كان الجالس أكبر من الكرسي، لكن النسبة بينهما لا تكون كبيرة جداً، أقصد نسبة حجم الكرسي إلىٰ حجم الجالس عليه. ومع عدم تحقق هذه النسبة لا يمكن حصول الاستواء، وقد لا يليق إطلاق لفظ الاستواء لغة.

وقد اطلعتُ علىٰ صور كراسي وعروش كثير من السلاطين والملوك، فكان الغالب أن يكون حجم الكرسي كبيراً بالنسبة للملك أو السلطان وبعض الكراسي أكبر بقليل من الملوك والسلاطين في الحجم.

علىٰ كل حال، فالله عند ابن تيمية أكبر من العرش ولكن إذا كان مستويًا عليه فلا يجوز مطلقًا أن يكون أكبر منه كثيراً بل لابد أن تكون النسبة بينهما معقولة. فتأمل في هذا الأمر وما يلزم عليه بناء مما لا يليق علىٰ طريقة فهم المجسمة.

قال ابن تيمية مكملاً: "وأما لفظ المتحيز فهو في اللغة اسم لما يتحيز إلىٰ غيره، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ﴾ [الأنفال: ١٦]، وهذا لا بد أن يحيط به حيز وجودي، ولابد أن ينتقل من حيز إلىٰ حيز، ومعلوم أن الخالق جل جلاله لا يحيط به شيء من مخلوقاته، فلا يكون متحيزاً بهذا المعنىٰ اللغوي"[1] اهـ.

أقول: لاحظ أن ابن تيمية ذكر عدة معان يقول أنها لغوية، ولم يذكر أن الحيز في اللغة هو مكان الشيء كما ذكرناه لك في المسألة الخاصة ببيان معنىٰ ا لحيز. وهذا

---

(١) كذا في الطبعةالقديمة، هذا ليس موجودا في طبعة بيان التلبيس ولا مجموع الفتاوىٰ، بل في منهاج السنة ٢/ ٥٥٥.

الصنيع هو نفس ما فعله في كلامه علىٰ معاني الجسم كما أطلعناك عليه سابقًا، وكما فعل في الحد والتركيب كذلك.

ثم قال ابن تيمية شارعًا في ذكر المعاني المصطلح عليها بين المتكلمين فقال: **"وأما أهل الكلام فاصطلاحهم في المتحيز أعم من هذا، فيجعلون كل جسم متحيزاً، والجسم عندهم ما يشار إليه، فتكون السموات والأرض وما بينهما متحيزاً علىٰ اصطلاحهم وان لم يسمىٰ ذلك متحيزاً في اللغة"**.

أقول: أما أن المتحيز هو أعم عندهم مما ذكره، فهو لم يذكر المعنىٰ الحقيقي للحيز الذي وردت به اللغة، وها نحن نسرد عليك بعض ما ذكره علماء اللغة في هذه الكلمة.

قال ابن فارس في المقاييس ص ٢٨٨: حَوَزَ: الحاء والواو والزاي أصل واحد وهو الجمع والتجمع.

ثم قال: وكل مَنْ ضم شيئًا إلىٰ نفسه فقد حازه حَوْزاً.

وقال: يقال لكل مَجْمَع وناحية حَوْزُ وحَوْزة. اهـ.

وقال الفيروزبادي ص ٦٥٥: "الحوز: الجمع وضم الشيء، ثم قال: والموضع تتخذُ حواليه مُسَنّاة". اهـ.

وقال الأصفهاني في المفردات ص ١٣٥: "حيز: قال الله تعالىٰ (أو متحيزاً إلىٰ فئة) أي صائراً إلىٰ حيِّزٍ، وأصله من الواو، وذلك كل جمع منضم بعضه إلىٰ بعض".اهـ.

وقال ابن منظور في اللسان [٥/ ٣٤٠]: "وانحاز القوم: تركوا مراكزهم ومعركة قتالهم ومالوا إلىٰ موضع آخر.

وتحوّز عنه وتحيّز إذا تنحىٰ، وتحوّز له عن فراشه تنحىٰ. قال أبو عبيدة: التحوّز هو التنحي، وفيه لغتان: التحوز والتحيز.

وحَوْز الدار وحَيْزها: ما انضم إليها من المرافق والمنافع، وكل ناحية علىٰ حِدَاَة حيِّز بتشديد الياء، وأصله من الواو.

وفي الحديث فَحَمىٰ حَوْزة الإسلام: أي حدوده ونواحيه.

والحَوْز: موضع يحوزه الرجل يتخذ حواليه مُسَنّاه، والجمع أحواز. وهو يحمي حوزته أي ما يليه ويحوزه.

والحَوْزّةُ: الناحية". اهـ.

أقول: بعد جولتنا السريعة هذه في المعاجم اللغوية، إذا دققنا النظر فيها ثم راجعنا ما قاله ابن تيمية في معاني الحيز لغة والتحيز، نجد أنه لم يؤد هذا اللفظ حقه من التعريف بمعناه اللغوي.

فهو قد ذكر أن التحيز قد يطلق ويراد به أن تحوزه المخلوقات، بمعنىٰ أن تحتوي عليه ثم أبطل هذا المعنىٰ، وذكر أيضاً أنه قد يراد به أنه **منحاز عن المخلوقات وفسره بقوله أي مباين لها منفصل عنها وقبل هذا القول**. وذكر أيضاً أن المتحيز بمعنىٰ أن يتحيز لشيء لا بد أن يحيط به حيز وجودي ولا بد أن ينتقل من حيز إلىٰ حيز، ونفىٰ هذا لأن الله لا يحيط به شيء من المخلوقات.

فهذه المعاني التي ذكرها.

ومعنيان منها اشترط فيها أنها تستلزم إحاطة المخلوق بالخالق وهما المعنىٰ الأول والثالث. وأما المعنىٰ الثاني فلم يقل أنه يستلزم أن يحيط به مخلوق، ولذلك قبله ونسبه إلىٰ الله تعالىٰ، ومع العلم أن هذا هو معنىٰ التحيز عند المتكلمين، وكل هذا باطل وزيادة من عنده، وتعنت في ذكر المعاني اللغوية. فأنت إذا أردت أن تعبر عن المباينة والابتعاد تأعدي الفعل تحيز بحرف جر، فتقول تحيز عني، بمعنىٰ ابتعد عني، ومعناه أنه ذهب إلىٰ حيز ومكان بعيد مني تجنباً لي. وهذا المعنىٰ

يستلزم إذا نسب إلىٰ الأجسام كما ترىٰ الكون في مكان وحيز ويستلزم إحاطة بالمتحيز. وهو الأمر الذي نفاه ابن تيمية.

ثم إن استعمال تحيز في معنىٰ المباينة والانفصال مجاز كما هو ظاهر، لأنه استعمال في معنىٰ لازم للفظ، لأن أصله هو الابتعاد عن موضع إلىٰ موضع مما يلزم عنه الانفصال. وهذا الانفصال أصلاً لا يلزم إلا في حق من كان في مكان وهو الجسم كما ذكرناه لك.

وأما أصل التحيز وهو التجمع والتحدد فلم يذكره ابن تيمية، وهو الذي منه اشتقت جميع هذه المعاني كما ترىٰ عند النظر.

ولم يذكر أيضاً ابن تيمية ما قاله اللغويون من أنه يقال انحاز القوم إذا ما مالوا إلىٰ موضع آخر. ويقال: تحوَّز عنه وتحيَّز إذا تنحىٰ ومال إلىٰ موضع غيره بجانبه. ويقال حَوْزه ويراد بها موضعاً معيناً وحوزة الإسلام حدوده ونواحيه، والحَوْز موضع يحيطه الرجل بما يحميه ويحفظ حقه فيه.

فكل هذه المعاني لا تفهم إلا بانضمام الموضع والمكان إليها أو أن يكون جزءً من أجزائها وبغير ذلك فلا تفهم.

ومعلوم أن هذه الاستعمالات بالمعاني المرادة منها لا تستخدم إلا في حق الأجسام التي هي أصلاً متحيزة يعني لها مكان معين محدود.

فكيف يجيز ابن تيمية أن يستخدم هذه الكلمة في حق الله. ومن قال له أن أصل التحيز هو المباينة، بل المباينة حاصلة بلا تحيز أصلاً.

وأما لو نظرنا إلىٰ المعنىٰ الذي أراده المتكلمون من الحيز، لما وجدناه بعيداً عن المعاني اللغوية بل لوجدناه مشتقاً منها بلا تعنت كما فعله ابن تيمية. فالتحيز هو نسبة الجسم إلىٰ مكان معين، والمكان والحيز هو فراغ موهوم يوجد فيه الجسم، فهو من لوازم الجسم.

ونحن لا نريد أن نطيل في بيان تهافت ابن تيمية في توضيح المعاني اللغوية لأن هذا له محل آخر، وإنما هدفنا هو إظهار حقيقة عقائده.

ونرجع إلىٰ ما كنا فيه فنقول، قول ابن تيمية أنه بناءً علىٰ كلام المتكلمين تكون السموات والأرض متحيزة، أقول: أو ليست هي متحيزة عندك أيضاً أم تقول أنها ليست في حيز، فيكون الله عندك في حيز وله حدود والسموات ليست في حيز.

ولننظر الآن في ما قاله ابن تيمية في هذا الموضوع أيضاً.

قال في التأسيس [١/ ٥٢١][1]:"فمن تكلم باصطلاحهم[2]، وقال إن الله متحيز بمعنىٰ أحاط به شيء من الموجودات فهذا مخطئ، فهو سبحانه بائن من خلقه.اهـ.

فابن تيمية هنا ينفي التحيز بمعنىٰ أن يحيط بالله شيء من مخلوقاته، وقد علمنا أن هذا ليس هو المعنىٰ المراد عند المتكلمين عندما ينفون التحيز عن الله تعالىٰ.

واعلم أن التحيز بمعنىٰ أن تحيط به مخلوقاته أصلاً ليس من المعاني اللغوية. بل هو شيء ابتكره ابن تيمية، فلو فرضنا إنساناً علىٰ طرف العالم ألا يقال له عند ذاك أنه متحيز بمعنىٰ أن له مكاناً معيناً محدداً خاصاً به. ولو عرفنا أن الكتاب الذي كتب الله تعالىٰ علىٰ نفسه الرحمة فيه هو موجود فوق العرش علىٰ حد قول بعض العلماء، ألا يقال فيه أنه متحيز، وإن لم يحط به غيره. ثم الكون كله بما فيه من العرش والسموات أليس هو في حيز بمعنىٰ إن له حيزاً وحدوداً، وفي نفس الوقت فلا يحيط به شيء آخر، هذا عندنا وهو الحق، وأما عند ابن تيمية فإن الله هو الذي يحيط بالمخلوقات فهو جل جلاله حيزٌ لها. فتعجب[3].

---

(١) كذا في الطبعة القديمة، وهذا النص ليس موجودا في الطبعة الحديثة للرد علىٰ تأسيس التقديس، بل هو موجود في منهاج السنة (٢/ ٥٥٦)!

(٢) أي اصطلاح المتكلمين.

(٣) ولتزداد تعجباً نرجو مراجعة ما كتبناه في بيان عقيدة ابن تيمية في كون الله محيطاً بذاته وبالمخلوقات كلها من جميع الجهات، وذلك في الباب الخامس في المسألة الأولىٰ.

ثم قال ابن تيمية: "وإن أراد بالحيز أمراً عدمياً فالأمر العدمي لا شيء".اهـ.

أقول: هذا كلام ساقط، فالعلماء عندما قالوا المكان أمر موهوم بمعنىٰ أنه عدمي في ذاته، أرادوا به أنه لا يوجد شيء اسمه مكان وَحْدَه، بل لا يمكن فهمه إلا بتجريده عن الأجسام، فالجسم عندما يوجد يكون من لوازم وجوده أن يكون له حيز، وهو الامتداد في الأبعاد ولو بعد واحد كما مضىٰ بيانه. فهذا الامتداد يجرده العقل عن الجسم بعد ذلك ويتصور له وجوداً ذهنياً مجرداً عن الأجسام ويطلق عليه اسم الحيز والمكان، فهو موهوم لأنه موجود وحْده فقط في الوهم، وأما في الخارج فهو معدوم.

فقوله: "إن الأمر العدمي لا شيء" يدل علىٰ مغالطته إذا قصد أنه لا شيء مطلقاً، أما إذا قصد أنه لا شيء في الخارج فيجب أن يفصِّل فيقول أنه لا يوجد وحده، فإذا قصد الوجود وحده من دون علائق الأجسام فيقال عندئذ أنه لا شيء موجود في الخارج اسمه حيز أو مكان هذا صحيح. أما إذا قال أنه لا شيء مطلقا في الخارج فهو باطل، لأنه من لوازم الأجسام أي حال من الأحوال المنسوبة إلىٰ الأجسام، فيقال الجسم له حيز أي له أبعاد وامتدادات في الوجود. فهذا هو معنىٰ الحيز، وما كان كذلك لا يقال فيه إنه لا شيء مطلقاً.

وعليه فإذا رضي ابن تيمية بالحيز بهذا المعنىٰ أن ينسبه إلىٰ الله، فهو قد اعترف مباشرة بأن الله جسم. فتأمل.

قال ابن تيمية: "فإذا سمىٰ العدم الذي فوق العالم حيزاً وقال يمتنع أن يكون فوق العالم لئلا يكون متحيزاً فهذا معنىٰ باطل، لأنه ليس هناك موجود غيره حتىٰ يكون فيه، وقد علم بالعقل والشرع أنه بائن عن خلقه".اهـ.

أقول: أما إنه عُلِمَ من العقل والشرع أن الله بائن عن خلقه بهذا المعنىٰ الذي يريده هذا الرجل، فهو أمر لا يضاف إلا إلىٰ تخيلات ابن تيمية وتوهماته، ولعله

لشدة اعتماده علىٰ الوهم صار يتخيل الوهم حقيقة، والكذب صدقًا، حتىٰ لو كان هو من ابتكره[1].

ولننظر بعد ذلك في قوله: "إذا سمىٰ العدم الذي فوق العالم حيزاً"، فنقول أن هذه العبارة وحدها متخابطة تدل علىٰ خَلَلٍ في تفكير قائلها، لأن كلمة فوق تشير إلىٰ جهة، والجهة أمر اعتباري لا يفهم إلا إذا اعتبرنا جسمين أو مكانين، فنقول زيد في جهة اليمين من عمرو، والسماء في جهة الفوق من الأرض، وهكذا. وأما عبارة هذا الرجل أو عبارة من ينسبها هو إليه ممن هو في خياله ووهمه، فتقول "أن العدم الذي هو فوق ا لعالم"، فإذا كان ما فوق العالم عدمًا، والعدم ليس جسمًا ولا له مكان، فكيف قلت أنه فوق العالم، ثم بعد ذلك تسميه حيزاً. فهل العدم موجود، وهل العدم يقع فوق العالم أو تحته...!!؟ هذا الكلام أشبه بكلام الذين لا يعقلون ما يقولون.

فلا يوجد فوق العالم شيء، والعدم لا تنسب له جهة ولا ينسب هو في جهة من أي أمر سواء معدومًا أو موجوداً، وباقي كلامه هوس، ليس مبنيا إلا علىٰ تعصبه لمذهب التجسيم، فالله موجود، والعالم موجود، وليس بين الله والعالم نسبة لا في جهة ولا في مكان، لا نسبة بين الله والعالم إلا الخالقية من جهة الله والمخلوقية من جهة العالم، ووجود الله تعالىٰ لا يحتاج إلىٰ قيد الجهة والحيز حتىٰ يصدق به، بل نحن نصدق بوجود الله بلا قيد الجهة ولا التحيز. فتأمل.

والحاصل أن ابن تيمية في نفس الوقت الذي يقول فيه أن الله محدود من سائر الجهات، يقول أيضًا أنه في حيز وهذا الحيز ليس شيئًا غير ذاته، أي يقصد أن يقول أن الحيز هو لازم عن ذات الله كما هو لازم من لوازم الجسم. ويدعي ادعاءً باطلاً أنه لا يمكن التفريق بين ذاتين إلا بالتحيز.

---

(١) راجع ما ذكرناه حول مصادر المعرفة في خلاصة عقيدة ابن تيمية، وفي الفصول الأولىٰ من الباب الأول، وفي أكثر من موضع.

النص الرابع: ثبوت التحيز والقدر لله أولى من ثبوت صفاته الذاتية ، وفيه زيادة بيان لمعنى الحَيِّز عند ابن تيمية.

قال ابن تيمية في التأسيس [١/ ٥٤٤][٣/ ٧٩٦]: "ويقال له: أتعني بالحيز ما هو من لوازم المتحيز وهو نهايته وحَدّه الداخل في مسماه، أم تريد بالحيز شيئاً موجوداً منفصلاً عنه كالعرش؟ فإن أريد بالحيز المعنىٰ الأول وهو ما هو من لوازم كل متحيز، **فإن حيزه بهذا التفسير داخل في مسمىٰ ذاته ونفسه وعينه -إلىٰ أن قال- ولا نسلم أنه ممتنع والقدر والحيز الداخل في مسمىٰ المتحيز الذي هو من لوازمه، أبلغ من صفاته الذاتية"**.

أقول: يوضح ابن تيمية بأن الحيز بمعنىٰ حدود الشيء، وهو المقصود من كلام المتكلمين في تعريف الحيز عندما قالوا: هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم، فابن تيمية يصرح هنا أن هذا المعنىٰ من الحيز غير ممتنع علىٰ الله تعالىٰ، بل هو أبلغ من الصفات الذاتية، أي ثبوته في حق الله أقوىٰ من ثبوت الصفات الذاتية له تعالىٰ مثل القدرة والعلم. فيحق لك أن تتعجب منه كيف جعل الحيز أوجب للذات من باقي الصفات، مع أنه يعلم أن العكس هو الصحيح، فالمسلمون كلهم اتفقوا علىٰ أنه تعالىٰ عالم وقدير، واختلفوا في أنه متحيز أو لا، فقالت المجسمة إنه متحيز، **وقضية الاتفاق علىٰ الصفات المعنوية من جميع المسلمين تدل علىٰ أنها أوجب وألزَمُ للذات من الحيز.**

النص الخامس: إثبات الحد والمقدار والجسمية لله تعالى أصح في العقل والدين.

أورد ابن تيمية كلام الرازي: "وأيضاً لو كان جسماً لكان متناهياً، وكل متناه فإنه محيط به حدٌ أو حدود مختلفة".

فقال ابن تيمية في الرد في التأسيس [١/ ٥٤٧][٣/ ٦٨٣]: "يقال: هذه الحجة من جنس قولهم: لو كان فوق العرش لكان إما أن يكون أصغر منه أو بقدره أو أكبر

منه ببعد متناه أو غير متناه، وهذه حجج الجهمية قديماً كما ذكر ذلك الأئمة[1]، والكلام على هذه الحجة في مقامين:

أحدهما: منع المقدمة الأولى، والثاني منع المقدمة الثانية.

أما الأول: فهو قول من يقول **هو فوق العرش وليس له حد ولا مقدار ولا هو جسم**، كما يقول ذلك كثير من الصفاتية من الكلابية أئمة الأشعرية وقدمائهم، ومن وافقهم من الفقهاء والطوائف الأربعة وغيرهم، وأهل الحديث والصوفية، وغير هؤلاء، وهم أمم لا يحصيهم إلا الله[2]. -إلى أن قال-

وأما المقام الثاني:

فهو كلام مَنْ لا ينفي هذه الأمور التي يحتج بها عليه نفاة العلو على العرش ليس لها أصل في الكتاب والسنة، بل قد يثبتها أو يثبت بعضها لفظاً أو معنى أو لا يتعرض لها بنفي ولا إثبات، وهذا المقام هو الذي تكلم فيه سلف الأمة وأئمتها وجماهير أهل الحديث وطائفة من أهل الكلام والصوفية وغيرهم ، وكلام هؤلاء أَسَدُّ في العقل والدين".اهـ.

أقول: ابن تيمية يقول هنا إن قول من يقول أن الله فوق العرش مع إثبات الحدود والنهايات لذاته تعالى وإثبات الجسمية والمقدار، هو قول سلف الأمة وهو أصح في العقل والدين من قول من ينفي هذه الأمور. فانظر وتعجب.

---

(١) يقصد بالأئمة هنا أئمة المجسمة من الكرامية وغيرهم من الحشوية، واعلم أن هذه الحجة استعملها أئمة الإسلام في الرد على فرقة الكرامية المجسمة، انظر ما ذكره الإمام أبو المظفر الإسفراييني عن مناقشة الإمام أبي إسحاق الإسفراييني للكرامية في كتابه "التبصير في الدين" ص ٦٦. بتحقيق وتعليق العلامة الكوثري رحمه الله تعالى، وليست هي حجة خاصة بالجهمية كما يزعُم.

(٢) تأمل كيف يعترف ابن تيمية بأن مَنْ ينفي الحدود والحد والجهة والمقدار (الحجم) والجسمية عن الله تعالى لا يحصون كثرة، ومع ذلك يدعي أن السلف أجمعوا على خلاف ذلك.

النص السادس: الحيِّز بمعنى تقدير المكان ثابت لله تعالى.

قال ابن تيمية في ا لتأسيس [١/ ٥٩٣](٤/ ٦٦): "قد تقدم أن الحيز قد يراد به ما يحوز الشيء وهي نهايته وحدوده الداخلة فيه، وقد يراد به الشيء الذي يكون منفصلاً عنه وهو محيط به. وكلاهما أمرٌ وجودي. **وقد يراد بالحيز ما هو تقدير المكان وهذا هو الحيز** عند كثير من أهل الكلام الذين يفرقون بين لفظ الحيز والمكان. والحيز على هذا أمر عدميٌّ كما تقدم".اهـ.

أقول: يذكر ابن تيمية هنا المعاني التي يمكن أن يطلق عليها لفظ الحيز وحاصلها عنده ثلاثة:

الأول: نهايات الشيء وحدوده.

الثاني: ما يحيط بالشيء.

الثالث: تقدير المكان.

ونحن نقول: أن ابن تيمية يقول بالحيز بالمعنيين الأول والثالث أي يعتقد أن الله تعالى يتصف بهما.

أما المعنى الأول وهو النهايات والحدود، فقد أثبتنا أنه يقول بها في الفصل السابق.

وأما المعنى الثالث فهو قائل به أيضاً لأن هذا المعنى فرع عن التجسيم، وهو قائل به على ما بيناه في هذا الكتاب. وأيضاً فهو يعترف أن الله تعالى ممتد في الأبعاد وأن يمينه غير يساره وأن كل بعضٍ منه متميز في جهة عن الأخرى، كما توضَّح لك في فصل التركيب.

وقد قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ١٠٩](٣/ ٥٩١): "**وقد ثبت عن أئمة السلف أنهم قالوا: لله حد، وأن ذلك لا يعلمه غيره، وأنه مباين لخلقه، وفي ذلك**

لأهل الحديث والسنة مصنفات[1]، وهذا هو معنىٰ التحيز عند من تكلم به من الأولين". اهـ.

فهو هنا ينص علىٰ أن أئمة سلفه من المجسمة قائلون بالحيز بالمعنىٰ الذي ذكره.

النص السابع: حيّز الله تعالى هو نفس حدود ذاته.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ١١٩](٣/ ٦١٠): "وأما الحيز فقد يحوز المخلوق جوانبه وحدود ذاته، وقد يحوزه غيره. فمن قال: الباري فوق العالم كله يحوزه شيء موجود ليس هو داخلاً في مسمىٰ ذاته فقد كذب، فإن كل ما هو خارج عن نفس الله التي تدخل فيها صفاته فإنه من العالم. ومن قال إن حيزه هو نفس حدود ذاته ونهاياتها **فهنا الحيز ليس شيئًا خارجًا عنه**".اهـ.

أقول: يثبت ابن تيمية الحيز لله تعالىٰ وهو بمعنىٰ النهايات والحدود لذاته تعالىٰ. ولاحظ أنه لا ينفي هنا إلا أن يكون هناك شيء غير الله يحيط به، وهو أصلاً ليس محل النزاع، أما مسألة الجوانب والأطراف والنهايات فهي ثابتة عنده لله بلا شك، وهذا هو الظاهر من كلامه هنا.

النص الثامن: حَيِّزُ الله ليس شيئاً منفصلاً عنه.

ابن تيمية يُصَرِّحُ في التأسيس [٢/ ١٣٨](٣/ ٦٥٠) أن الحيز لازم من لوازم ذات الله تعالىٰ، واللازم كما هو معلوم لا يمكن أن ينفك عن الملزوم فقال:

---

(١) يقصد بالمصنفات نحو كتاب الدارمي المجسم في رده علىٰ بشر المريسي، وأيضـًا كتاب "إثبات الحد وأن الله جالس علىٰ العرش" للدشـتي المجسـم، وما ورد في أثناء كتب أخرىٰ ككتاب ذم الكلام والأربعين وكلاهما للهروي المجسـم، وأيضـًا ما ورد في كلام القاضـي أبي يعلىٰ الذي وضـحنا لك جانبـًا من عقيدته في أكثر من فصـل في هذا الكتاب ...إلخ، لتعرف أن هؤلاء هم من يشير إليهم ابن تيمية في كلامه هذا.

"قد تقدم أن الحيز الوجودي الذي يقال إن ذات الله مستلزمة له ليس هو شيئاً منفصلاً عنه".اهـ.

النص التاسع: إمكان وجود جسم فوق الله مبني على كون الله تعالى محدوداً عند المجسمة.

ذكر ابن تيمية إحدىٰ حجج الإمام الرازي علىٰ نفي التحيز والجهة عن ا لله تعالىٰ وفيها يقول الرازي للمجسمة والكرامية [٢/ ١٧٩](٣/ ٧٤٩): "ولو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان لا يخلو إما أن يكون متناهياً أو غير متناه"، وبين الإمام الرازي **أن قول أهل السنة في ذلك هو أن الله تعالىٰ لا يجوز عليه أصلاً الحيز والجهة، فلا يجوز أصلاً أن يقال إنه متناه أو لذاته حد ومَقْطَع، لأن الحدَّ والمَقْطع لا يعقل إلا لمن كان وجوده في حيز وجهة، فهذا لا يخلو إما أن يكون متناهياً ومحدوداً أو يكون لا متناهياً ونافذاً في الأبعاد لا إلىٰ غاية. وهذا واضح.**

فجعل ابن تيمية يَرُدُ علىٰ ذلك الكلام فقال في الرد علىٰ أساس التقديس [٢/ ١٧٩](٣/ ٧٥٠): "يقال لك إذا عقل موجود لا نهاية له بهذا التفسير، فلأن يعقل موجود فوق العرش لا يوصف بالتناهي وعدمه أولىٰ وأحرىٰ بمعنىٰ أنه يمتنع **أن يكون له نهاية، أو يكون ذا مساحة لا نهاية لها،** فإنه إذا عقل هذا في موجود مطلق لم يمتنع وصف هذا الموجود بأنه فوق العرش ويكون كذلك، بل يكون هذا أقرب إلىٰ العقل لأن الفطرة تقر بأن الله فوق العالم، وتنكر وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، **فإذا أقررت بوجوده خارج العالم كان أقرب إلىٰ الفطرة والعقل**".اهـ.

في هذه الفقرة سفسطة كبيرة كعادته في كلامه.

- الأولىٰ أنه سوىٰ في كلامه بين "موجود يمتنع أن يكون له نهاية"، وبين "موجود يكون ذا مساحة لا نهاية لها". وأنت تعلم أنه يوجد فرق كبير بين الأول والثاني. فالأول لا يتصور له حد ونهاية لأن شرط ذلك وهو الحيز والجهة منفي عنه، فالعقل لا ينسب النهاية والحد إلا إلىٰ ما كان موجوداً في جهة وحيز. وأما

الثاني فمجرد كونه ذا مساحة، يتضمن أن يكون له حيز وحجم ومقدار، وهذا الحجم يمكن أن يكون لا نهاية له ،ويمكن أن يكون له نهاية. ومعلوم بعد بيان هذا الفرق أن تختلف أحكام كل موجود منهما. فالمساحة لا تتصور إلا بوجود حدود للذات من جهة من الجهات، وإلا فلا، لأن المساحة تحسب بعد ثبوت ومعرفة طرف الجسم أو طرف الحجم، وطرف الشيء نهايته، وما لا نهاية له من الأجسام لا يكون له مساحة، إلا إذا أطلق علىٰ هذه الحالة أن مساحته لا نهاية لها فهذا تجوز.

- وأيضًا فابن تيمية يقول إذا كان الله لا نهاية ولا حدَّ له، بمعنىٰ أنه لا يقبل ذلك لعدم وجوده أصلاً في حيز ولا جهة، وهو قول أهل الحق، يقول ابن تيمية إذا كان كذلك لم يمتنع أن يقال أنه فوق العرش. وهذا تناقض بين، لأن كل ما قيل عليه إنه فوق العرش، كان هذا في جهة هي الفوق، وهذا الكلام يناقض الفرض أصلاً لأنه فرض موجوداً لا في جهة ولا في حيز.

- وأما قوله بأن الفطرة تنكر وجود موجود لا داخل ولا خارج العالم، يقال له: هذا باطل. لأن الفطرة إذا سلمنا أن للفطرة حكمًا، وهو مسلم إذا أريد بالفطرة العقل لا أمر آخر، يقال عند ذلك، **إن العقل ينكر وجود (جسم) لا داخل ولا خارج العالم، أما وجود موجود كذلك فلا ينكره العقل**. وأما إن أراد بالفطرة معنىٰ غير العقل وهو ما يريده كما بيناه في أوائل هذا الكتاب، فلا يسلم له كلامه.

وابن تيمية ادعىٰ إنكار وجود موجود لا داخل ولا خارج العالم، وهو باطل. وإنما دعاه لذلك أنه لا يؤمن بوجود موجود إلا إذا كان جسمًا أو قائمًا بجسم كما بيناه لك. وأما نحن فنعارضه في ذلك.

ثم أكمل ابن تيمية رده علىٰ الإمام الرازي قائلاً: "وإذا جاز أن يقال في هذا إنه لا يتناهىٰ بمعنىٰ أن ذاته لا تقبل الوصف بتناهي المقدار وعدمه، كذلك يقال فيه مع وجوده فوق العرش.

وإذا قال قائل هذا الفوقية، أو هذا العلو فوق العرش لا يعقل، أو قال لا يعقل علو ولا فوقية إلا بمعنىٰ الذهاب في الجهات. قيل له معرفة الصفة وعقلها فرع علىٰ معرفة الموصوف وعقله، فطلبك العلم بكيفية علوه مع أنك لا تعقل حقيقته جمع بين الضدين".

ثم قال: "بل الإقرار بأنه ليس ذا مساحة ومقدار لا ينافي الإقرار بأنه خارج العالم وفوقه كما يناسب ذاته، ومنافاة الإقرار بوجوده مع كونه لا داخل العالم ولا خارجه أعظم تنافيًا".اهـ.

يحاول ابن تيمية هنا إلزام الإمام الرازي بناءَ علىٰ قوله بصحة القول بأن الله فوق العرش، واحتوىٰ كلامه علىٰ تناقصات وتهافتات عديدة، نوضح لك بعضها هنا، **ولكن قبل الشروع في ذلك لا بُدَّ أن تعلم أن كلمة فوق تطلق في اللغة ويراد بها أحد معنيين علىٰ الأقل: الأول منهما فوقية الرتبة والمكانة والعظمة، والثاني هي فوقية الجهة والحيز والمكان. وقد سبق أن ذكرنا لك أن فوقية الرتبة لا خلاف في إثباتها لله تعالىٰ بين جميع فرق الإسلام علىٰ اختلافهم في أصل مأخذها، ومن ذلك تعلم أن الفوقية التي يتكلم عنها ابن تيمية هنا هي فوقية الجهة والحيز والمكان، فهذه التي ينكرها الرازي، ويحاول ابن تيمية أن يلزمه بالقول بها بناءً علىٰ مذهبه، ولو كان ابن تيمية يريد مجرد المباينة من دون اشتراط التحيز والجهة والحدِّ، لهان الأمر.**

وبعد هذا التوضيح نقول:

- إذ قيل إن الله لا يمكن أن يوصف بالتناهي وعدمه، لأن شرط الوصف بذلك وهو الحيز والحجم والمقدار منفيٌ عنه تعالىٰ، فيستحيل بناءً علىٰ ذلك القول بأن الله فوق العالم بالجهة والمكان والحيز، ويستحيل الجمع بين هذين القولين عند مَنْ يعقل ما يقول، وسبب الاستحالة هو أن الحيز والتناهي فيه هو شرط الفوقية،

فإذا نفي أصل التحيز ينتفي مباشرة التناهي، فلا يبقىٰ معنىٰ لإثبات الفوقية في الجهة.

- وبذلك يتضح أن الجمع بين القول بأن الله فوق العالم بالجهة، والقول بأن الله منزه عن المقدار والحجم والتناهي، هو جمع بين نقيضين أو ضدين. وهو محال.

- واعلم أن الذين قالوا بأن الله فوق العالم من الأشاعرة أو قالوا فوق العرش، فهم لم يريدوا فوقية الجهة لاستلزام هذا التحيز الذي ينفيه هؤلاء أصلاً، بل أراد هؤلاء فوقية الرتبة والمكانة، وكون الله تعالىٰ مغايرا للعالم والمخلوقات، ليس حالا فيها ولا هي حالة فيه، وهذا هو معنىٰ التباين إذا أطلقه أهل السنة، كما وضحناه في التعليقات التي ذكرناها في الفصل الأول من الباب الأول.

- ومن هذا فإنّ قول ابن تيمية: "معرفة الصفة..." أهـ. هذا القول مردود عليه ولا يتوجه مطلقـًا علىٰ الرازي وأصحابه. فابن تيمية يقول في الحقيقة إن الله فوق العالم بالجهة ولهذا يقول بأن الله تعالىٰ محدود، فالله تعالىٰ له قدرٌ وحجمٌ معين عند ابن تيمية. فهو قائل بالجهة ولوازمها وهذا هو عين القول بالتجسيم وهو كما رأيت لم يفرّ منه ولم ينفه نفيـًا مطلقـًا بل اعترف بأن هذا المعنىٰ من الجسمية ثابت لله تعالىٰ.

- وحاصل المقام أن الأشاعرة ومنهم الإمام الرازي هم الذين يقولون بالحق؛ إن الله فوق العالم فوقية تلائم ذاته، وهذه الفوقية عبروا عنها بالفوقية المعنوية. وهم الذين اعترفوا بعدم إمكان معرفة حقيقة ذات الله جل وعز، والتزموا بهذا القول التزامـًا مطلقـًا. وأما ابن تيمية فإنه قال إن الله له مقدار (حجم) معين، وله جهة في ذاته، وهو في جهة من خلقه، وله حدود لذاته ونهايات من سائر الجهات، وهو يمس المخلوقات جميعـًا، ويتحرك وينتقل من محل إلىٰ محل.. إلخ كلامه المتخابط. فمن هو المتناقض إذن.

ومن ذلك تعرف أن جميع اللوازم التي يريد ابن تيمية أن يلزمها للرازي لا تلزمه مطلقاً.

- فتعرف من ذلك أن من قال ليس لله تعالىٰ حجم ونهايات ومقدار خاص يستحيل أن يقول إن الله في جهة من العالم، بل هذا ينافي ما قاله سابقاً. وكذلك يستحيل أن يقول أن الله خارج العالم، لأن معنىٰ كلمة "خارج" هنا أي ليس محوياً في داخل العالم، فهي ظرف مفروض بالنسبة للعالم، وما كان خارج العالم فإنه يجب أن يكون محدوداً وذا نهايات، وما كان كذلك يكون جسماً ذا حجم معين وهذا كله منفي عن الله تعالىٰ. وكذلك يستحيل القول بأن الله داخل العالم لنفس الأسباب. فلذلك يقول أهل الحق: الله لا داخل العالم، ولا خارجه، ومع ذلك فهو موجود وجوداً يليق بذاته. يريدون بذلك أن كونه داخل أو خارج العالم هو أمر لا يليق بذات الله تعالىٰ لما يلزم عليه من التشبيه والتجسيم، ومن فهم هذا الكلام تَنْحلُّ عنه جميع شبه ابن تيمية وغيره.

وكلام ابن تيمية السابق كان مبنياً علىٰ قول من ينفي الحدود والجهات عن الله تعالىٰ، وشرع بعد ذلك في مناقشة الإمام الرازي بناءً علىٰ مذهب من يثبت الجهة والمقدار والحدود والحيز لله تعالىٰ عن ذلك فقال[٢/ ١٨٠] (٣/ ٧٥١): "وأما المقام الثاني، فكلام من لا ينفي هذه الأمور التي يحتج بها عليه نفاة العلو علىٰ العرش[1]، ليس لها أصل في الكتاب والسنة، بل قد يثبتها أو يثبت بعضها لفظاً أو معنىٰ، أو لا يتعرض لها بنفي ولا إثبات، وهذا المقام هو الذي يتكلم فيه سلف الأمة وأئمتها، وجماهير أهل الحديث، وطوائف من أهل الكلام والصوفية وغيرهم، وكلام هؤلاء أسدُّ في العقل والدين، حيث ائتموا بما في الكتاب والسنة وأقروا بفطرة الله التي فطر عليها عباده...إلخ كلامه".اهـ.

---

(١) يقصد بالعلو علىٰ العرش أي الجلوس عليه والاستقرار عليه، كما سوف نبين لك أن ابن تيمية يصرح به في الباب الخامس -المسألة الثانية، فراجعه إن أحببت.

ها هو ابن تيمية يتكلم الآن بلسان من قال بأن الله متحيز محدود وهو في جهة وغير ذلك، فيحكم عليهم بأن كلامهم هو الموافق للدين والعقل، ويدعي أن هؤلاء قالوا بما هو في الكتاب والسنة، وادعىٰ أن سلف الأمة وأئمتها وجماهير أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام والصوفية قائلون بذلك.

وهو إذا قصد بهؤلاء السلف الصالح وأئمة الأمة المعتبرين، فهو كاذب عليهم، وأما إذا قصد بالسلف سلف المجسمة، وبالأئمة أئمتهم مثل ابن كرام وهشام بن الحكم والجواليقي، وقصد بأهل الحديث أمثال أبي سعيد الدارمي والهروي المجسم والدشتي وغيرهم، وقصد بأهل الكلام أمثال الكرامية وطوائف المجسمة من الحنابلة والسالمية، وقصد بالصوفية أمثال صاحب منازل السائرين، فهو صادق لأن هؤلاء كلهم مجسمة.

ثم شرع ابن تيمية في الرد علىٰ كلام الرازي علىٰ الاحتمال الثالث وهو أن يقول المجسم: أن الله متناه من جميع الجهات، وهو نفس رأي ابن تيمية كما سبق بيان ذلك في مسألة الحد، وقد اتبع الرازي عدة طرق لنفي وإبطال هذا المذهب منها ما ذكره في الوجه الثاني.

"أنه لما كان متناهيًا من جميع الجوانب، فحينئذ يفرض فوقه أحياز خالية وجهات فارغة، فلا يكون الله فوق جميع الأشياء، بل تكون تلك الأحياز أشد فوقية من الله تعالىٰ. وأيضًا فهو قادرٌ علىٰ أن يخلق فيها جسمًا، وعلىٰ هذا التقدير يكون ذلك الجسم فوق الله تعالىٰ، وذلك عند الخصم محال".اهـ.

وحجة الإمام الرازي هذه واضحة وتلزم المجسمة إلزامًا لا انفكاك لهم منه، وحاصلها كما نوضحه فيما يلي:

- المجسمة بكافة فرقهم وأصنافهم يقولون إن الله تعالىٰ له قدرٌ بمعنىٰ حجم وحيز. وبما أنه متحيز إذن يجب أن يكون في جهة من خلقه إذ المخلوقات أجسام، وكل جسمين لابُدَّ أن يكون كل منهما بجهة من الآخر.

والجهات ستٌّ، الفوق والتحت واليمين واليسار والأمام والخلف. ثم قالوا: بما أن الله يجب أن لا يكون شيء فوقه، بل هو يجب أن يكون فوق كل شيء. إذن يجب أن يكون الله في جهة الفوق بالنسبة للعالم.

- هذا كلام يعم جميع فرق المجسمة، والإمام الرازي يتكلم الآن مع فرقة واحدة منهم، وهي التي تقول إن الله محدود ومتناه الذات من جميع جهاته[1]، خلافاً لغيرها من فرق المجسمة الذين قالوا أنه لا حَدَّ له من أي جهة والذين قالوا أنه محدود من جهة التحت لأنه يلاقي العرش المستوي هو عليه.

فقال لهم الإمام الرازي: إذا كان الله محدوداً من جميع الجهات، فإما أن تكون الجهات عدمية بمعنىٰ أنه لا ميزة لواحدة علىٰ الأخرىٰ. أو تكون وجودية تتمايز بعضها عن بعض.

فعلىٰ القول بأنها وجودية يثبت وجود قديم مع الله تعالىٰ هو غيره. وهو باطل اتفاقاً.

وعلىٰ القول بأنها عدمية: فحينئذ نقول: إذا أراد الله أن يخلق جسماً فيستحيل أن يخلقه داخل ذاته، اتفاقاً منا لأنه تعالىٰ لا يوجد له داخل ولا خارج لأنه ليس بجسم، ومنكم لأنكم تقولون مع أنه جسم إلا أنه مصمت أي غير مجوف، وبالتالي فلا يوجد محل لخلق الجسم المفترض فيه. إذن فعندكم لا بدَّ أن يخلق الجسم خارج ذاته. فيلزم ضرورة وجوده في جهة من الله، وبما أنه لا يوجد تمايز بين نفس الجهات، فكما يمكن خلق جسم تحته، فكذلك يجوز أن يخلق جسماً فوقه، والتفريق بين التحت والفوق هنا محض تحكم، بل التفريق بينها وبين سائر الجهات محض تحكم.

---

(١) وهو عين قول ابن تيمية كما عرفتَ.

وعليه فيجوز وجود جسم هو فوق الله، فيبطل قولكم -أيها المجسمة- باستحالة وجود شيء فوق الله، وبوجوب كون الله فوق كل شيء بالجهة.

والحق أن هذه الحجة تلزمهم وتفحمهم تمامًا ولا يستطيعون منها انفكاكًا، والآن لننظر كيف ناقش ابن تيمية هذه الحجة، فقد قال في الرد علىٰ الأساس [٢/ ١٨١](٣/ ٦٨١): "وأما الوجه الثاني فقوله: إنه لما كان متناهيًا من جميع الجوانب فحينئذ نفرض فوقه أحيازاً خالية وجهات فارغة، فلا يكون هو تعالىٰ فوق جميع الأشياء، بل تكون تلك الأحياز أشد فوقية من الله تعالىٰ، ويكون قادراً علىٰ أن يخلق فيها جسمًا فوقه".اهـ.

هذه حجة الرازي كما تلاها ابن تيمية، ثم شرع في الرد فقال: "فيقولون لك: هذا بناءً علىٰ أن الأحياز والجهات لا بُدَّ أن تكون أمراً وجوديًا وأنه يمكن أن تكون فوقه. وهم ينازعونك في هاتين المقدمتين وأنت معترف بفسادهما في غير موضع من كتبك، وقد تقدم البيان بأن الحيز لا يجب أن يكون أمراً وجوديًا"اهـ.

فأنت ترىٰ أن ابن تيمية أقام جوابه علىٰ الرازي علىٰ فرض لا أدري من أين أتىٰ به، بل علىٰ فرض فاسد في ذاته، وهو أن هذه الحجة لا تتم إلا بناءً علىٰ أن الحيز يجب أن يكون أمراً وجوديًا، وهذا شيء لم يقل به الإمام الرازي حتىٰ يردَّ عليه فيه، بل غاية ما فعله الرازي هو تجويز وجود حيز فوق الله، وهذا واضح بناءً علىٰ الفرض الذي سلم به المجسمة وهو كون الله محدوداً من جميع جوانبه ومعلوم أن كل جسم محدود، فيمكن فرض وجود جسم آخر فوقه، بل يمكن فرض وجود مكان فارغ فوقه. ومجرد هذا الإمكان، لا يعني أن الحيز يجب أن يكون وجوديًا كما ترىٰ.

وأنت ترىٰ أن حجة الرازي صحيحة، وتتم علىٰ المجسمة حتىٰ لو افترض فقط جواز وجود جسم فوق الله. وهو يجب أن يكون جائزاً عندهم، إذ لا يوجد ما يمنع منه كما بيناه سابقًا.

ولكن ابن تيمية يصرُّ كعادته علىٰ التلبيس علىٰ الخصوم، كما أظهرناه لك في أكثر من موضع، ويتكلم علىٰ هذه المسألة: وهي وجوب كون الحيز وجودياً قرابة الصفحة والنصف، مع أنها ليست مطروقة أصلاً، بل يمكن أن يتم الدليل بدونها، بأن نفرض أن يخلق الله الجسم مباشرة فوقه بلا سبق خلقه الحيز هناك، وهذا صحيح وجائز لكون الحيز من لوازم الجسم فبمجرد وجوده يثبت.

ومع ذلك وقع ابن تيمية في مناقشته لتلك المقدمة في أغلاط لا داعي لذكرها هنا.

ثم قال في [٢/ ١٨٢](٣/ ٧٥٥): "وأما قوله: هو قادر علىٰ خلق جسم في الحيز الفارغ فيكون ذلك الجسم فوقه. فيقال لك: وهذا مبني علىٰ أنه يمكن أن يكون فوقه شيء، فإن لم يبين إمكان ذلك لم يصح أن يقال هو قادر علىٰ خلق جسم فوقه، كما لا يصح أن يقال هو قادر علىٰ خلق جسم قبله أو بعده".اهـ.

ففي هذه الفقرة، يقرر ابن تيمية ما يلي:

أولاً: إن الرازي لم يدلل علىٰ إمكان وجود شيء فوق الله، وبالتالي لا يجوز أن يقول إن الله قادر علىٰ ذلك.

ثانياً: لا يصح أن يخلق الله فوقه، كما لا يصح أن يوجد جسماً قبله أو بعده وكل منهما كلام باطل.

أما أولاً: فلأن الرازي بين إمكان ذلك، فالله قادر علىٰ خلق أي جسم، والجهات غير متمايزةٍ في أنفسها إذن لا فرق بين جهة وجهة وبين حيز وحيز في قبوله جسماً أو غيره. وهذا كافٍ لتصحيح إمكان وجود ذلك الجسم فوق الله، كإمكان وجوده تحت الله، إذ لا فرق[1].

---

(١) أي عند هذه الطائفة من المجسمة.

أما إذا قال: إن وجود جسم فوق الله مستحيل لأن الله لا يريد ذلك؟ فهذا القول عينه دليل علىٰ أن وجود الجسم هناك جائز وممكن، ولكن عدم وجوده راجع إلىٰ إرادة الله لا إلىٰ ذاته ونفسه أو إلىٰ الجهة.

وأما ثانيًا: فابن تيمية يقيس صورة علىٰ صورة، فيقول كما لا يجوز أن يكون هناك جسم قبل الله لأن الله هو الأول، ولا يجوز أن يكون هناك جسم بعد الله لأن الله هو الآخر. فكذلك لا يجوز أن يوجد جسم فوق الله لأن الله هو العلي.

وهذا قياس باطل ومع الفارق كما هو ظاهر، فلو جوزنا أن يخلق الله جسماً قبله يلزم الدور وسبق الواحد نفسه كما هو ظاهر.

وكذلك إذا جوزنا أن يخلق جسماً بعده.

ويلزم علىٰ هذا أن يكون لله بداية ونهاية، فيكون حادثًا فلا يكون إلهًا، فهذا الفرض يؤدي إلىٰ التناقض، تماماً كما إذا قلت هل يمكن أن يكون الواحد اثنين، فهو باطل لأنه يؤدي إلىٰ التناقض.

وأما خلق جسم فوق الله، فأين الدور وأين التناقض فيه؟!

من هذا يتبين لك ضعف حجج ابن تيمية في رده علىٰ الرازي، وهو قد انتبه إلىٰ هذا الضعف، فقال في [٢/ ١٨٣](٣/ ٧٥٦) بعد عدة سطور من كلامه السابق.

"لكن الأول والآخر لا ابتداء له ولا انتهاء، وإذا لم يكن له نهاية ولا حد من الوجهين جميعًا ظهر فيه امتناع أن [يكون](1) قبله شيء أو بعده شيء، بخلاف المتناهي المحدود من الأحياز".اهـ.

فكما ترىٰ نَقَض ابن تيمية القياس الذي ذكره قبل قليل، واعترف بالفرق بين الصورتين. فسبحان الله فمع أن كلامه بيِّن البطلان إلا إنه ما يزال يجادل.

---

(١) زيادة من طبعة مجمع الملك فهد (٣/٧٥٦).

ومع أن ابن تيمية لم يستطع أن يمنع تجويز العقل لوجود جسم فوق الله بناءً علىٰ قولهم، إلا أنه قال بعد كلام لا قيمة له في نفس الصفحة [١/ ١٨٣] (٣/ ٧٥٧):

"والمقصود هنا: أن وجوب تناهي البقاء والأمد، وإذا كانت الأحياز متناهية أو كان المتحيز متناهياً لم يجب أن يكون فوقه شيء، إذ ليس وراء الموجود شيء موجود إلىٰ غير نهاية، وقد تقدم إبطاله لذلك". اهـ.

وهذا الكلام لا معنىٰ له، لأنه وبعد أن عجز عن إثبات استحالة إمكان وجود جسم فوق الله، فإنه يرجع الآن للكلام **علىٰ منع وجوب وجود شيء فوقه، ويوجد فرق كبير بين إمكان الوجود، وبين وجوب وجود جسم فوقه**. ونحن أعلمناك أن الرازي لم يفرض إلا إمكان وجود الجسم، فإن هذا يكفي للرد علىٰ المجسمة. وأما قول ابن تيمية هنا بنفي وجوب وجود شيء فوقه فهو كلام لا قيمة له، **بل هو اعتراف منه بجواز وجود جسم فوقه، لأن المنع من الوجوب، يستلزم التسليم بالإمكان، كما هو معلوم**.

وبهذا ترىٰ أيها القارئ أن النقطة التي هرب منها ابن تيمية في أول كلامه، يقرُّ بها الآن.

فقال للرازي [٢/ ١٨٣](٣/ ٧٥٧): "وأيضاً فيقال له: لم تذكر حجة علىٰ امتناع أحياز خالية، ولا امتناع خلق أجسام، وأنت تقول إن هذا برهان، فإن لم تذكر حجة علىٰ امتناع ذلك لم يكن هذا الوجه دليلاً".اهـ.

والحقيقة أن هذا الكلام مما يضحك منه الأطفال، فإن الاستدلال علىٰ امتناع أحياز خالية ليس هو من وظيفة الرازي، وليس من وظيفته الإتيان بدليل علىٰ امتناع خلق جسم فوق الله، بل يكفيه إثبات جواز ذلك بناءً علىٰ مذهب خصومه من المجسمة ومنهم ابن تيمية، فالرازي يلزمهم بأمر فاسد بناءً علىٰ مذهبهم. وهم المطالبون بالإتيان علىٰ دليل يدل علىٰ امتناع ذلك لا الرازي.

هذا هو المعنىٰ المتبادر إلىٰ الأذهان عند قراءة هذه الفقرة لابن تيمية. **ولكن الحقيقة أن هذا الكلام منه عبارة عن اعتراف ضمني وتسليم بما ألزمهم به الرازي، وهو إمكان خلق جسم فوق الله. فكأن ابن تيمية، قال للرازي: سلمنا أنه يلزمنا ذلك، ولكن ما الدليل علىٰ نفيه وما الدليل علىٰ بطلانه، فإذا لم تذكر أنت دليلاً علىٰ بطلان وجود جسم فوق الله، فإننا نقول إن ذلك جائز.**

هذا هو حقيقة مراد ومعاني كلام ابن تيمية، ومن البين أنه لا يملك إلا أن يقول بذلك أمام الهجمات المتتالية التي يوجهها إليهم الإمام الرازي. فتأمل.

ثم قال ابن تيمية رادا علىٰ الرازي [٢/ ١٨٤](٣/ ٧٥٨) بلسان بعض المجسمة: "وأما خلق جسم هناك ، فلم يذكر علىٰ امتناعه حجة، إلا إن الخصم لا يقول به، والخصم يقول ذلك ممتنع لامتناع أن يكون شيء موجود فوق الله، فإن سلمت له هذه العلة كان ذلك جواب لك وإن لم تسلمها لم يكن مذهبه صحيحا فلا تحتج به".اهـ.

فابن تيمية يتكلم علىٰ لسان بعض المجسمة، ويقول: يمكن لهؤلاء أن يجيبوا الرازي علىٰ إلزامهم بجواز وجود جسم فوق الله، بأن يقولوا هذا ممتنع لامتناع وجود جسم فوق الله، فإذا رضي الرازي بهذا الجواب، يجب عليه التسليم بصحة مذهبهم، وإذا لم يرض به، فإن مذهبهم يكون باطلاً، فإذا كان باطلاً، أي إذا كان قولهم بامتناع وجود جسم فوق الله باطلا، فلا يجوز للرازي أن يحتج علىٰ المجسمة بذلك ويلزمهم باستحالة كون الله جسما متناهيا، فإن بطلان مذهب هؤلاء لا يدل علىٰ بطلان مذهب غيرهم كما ستراه.

ومن المعلوم للقارئ أن هذا الجواب جواب فيه مصادرة علىٰ المطلوب، لأنهم عللوا امتناع وجود جسم هناك بنفس امتناع وجود جسم فوق الله وهذا هو عين مذهبهم، فهو إذن مصادرة علىٰ المطلوب أي فيه احتجاج علىٰ المدَّعىٰ بنفس المدَّعىٰ. وهو باطل.

فإذا سمعت جواب هذه الطائفة من المجسمة علىٰ الرازي، وتبين لك أنه جواب ضعيف وأنه يلزمهم ما ألزمهم به الإمام الرازي.

فلتستمع الآن إلىٰ الجواب الذي يميل إليه ابن تيمية.

فقد قال في [٢/ ١٨٤](٣/ ٧٥٨): "وأيضاً فلو قال قائل: بل ذلك جائز(١)، فلم تذكر علىٰ إبطاله حجة، لا سيما وعندك أن النقص علىٰ الله لم يعلم امتناعه بالعقل، وإنما علمته بالإجماع، لا سيما إن احتج بظاهر قوله تعالىٰ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾[البقرة:٢١٠]، وبقوله: "كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء" لا سيما وهذا لا ينافي الفوقية والعلو بالقدرة والقهر والتدبير، وعندك لا يستحق الله الفوقية إلا بهذا، وهذا المعنىٰ ثابت سواء خلق فوقه شيئاً آخر أو لم يخلقه".اهـ.

فتأمل بالله عليك هذا الجواب العجيب المليء بالمتناقضات والتهافت، وسوف نبين لك بعض ذلك.

- يسلم ابن تيمية بأن وجود جسم فوق الله جائز، ويدعي أنه لا يوجد دليل خلاف ذلك.

- يدعي أن الرازي يقول بأن النقص لا يعلم استحالته علىٰ الله إلا بالنقل والإجماع وما دام لم يرد في الإجماع والنقل ما يحيل جواز وجود جسم هناك، فالأصل أن يجوزه الرازي.

وهذا الكلام من ابن تيمية متهافت لا أساس له، وأما مسألة أن الدليل علىٰ نفي النقص عن الله هو الإجماع عند الرازي، فلطالما كرر ابن تيمة هذا الكلام وهو مبني علىٰ تلبيسات، قد خصصنا رسالة خاصة لكشف ما فيها.

---

(١) أي وجود جسم فوق الله.

- يعتبر ابن تيمية أن ظاهر الآية والحديث اللذين ذكرهما، يدل علىٰ جواز وجود شيء فوق الله كالغمام والهواء، ويقول إن هذا الكلام هو الظاهر من الآية ويصح من الخصم الاحتجاج بذلك علىٰ الرازي. وهذا باطل وتهافت بين.

- ويدعي أن هذا الكلام يلزم الرازي أن يقول به لأنه لا يتعارض مع مذهبه، فهو يقول أن الله لا يستحق إلا الفوقية في الرتبة، ولا ينفي أن يكون فوقه شيء في جهة أو تحته كذلك. ومعلوم أن هذا كذب صريح علىٰ الرازي بل علىٰ جميع أهل الحق لأنهم يقولون باستحالة كون الله في حيز محدود أو غير محدود، وعليه يستحيل عندهم مطلقاً أن يكون فوقه شيء بالجهة أو تحته شيء بالجهة كذلك، لاستلزام ذلك إثبات الحيز والحدود التي يصرحون بنفيها مطلقاً عن الله تعالىٰ.

والعجب من ابن تيمية كيف يتساقط إلىٰ مثل هذا المستوىٰ وهو يعلم أن جميع هذه الأمور لا تلزم الرازي. بخلاف اللوازم التي يلزمها الرازي لأصحاب ابن تيمية المجسمة فهي تلزمهم قطعاً بلا ريب.

فتبين لك حتىٰ الآن مدىٰ تهافت ابن تيمية في استدلالاته ومناقشاته والتزامه باللوازم القبيحة بكل جرأة.

النص العاشر: الحيز بمعنى الحدود والنهايات أبلغ في لزومه للذات من الحياة والعلم.

نقل ابن تيمية احتجاج الإمام الرازي علىٰ المجسمة في [٢/ ١٤٠](٣/ ٦٥٣) في الرد علىٰ أساس التقديس فقال: "الوجه الرابع والعشرون: قوله[1] في الثالث: لو كان الباري أزلاً وأبداً مختصاً بالحيز والجهة، لكان الحيز والجهة موجودين في الأزل، فلزم إثبات قديم غير الله، وذلك محال بإجماع المسلمين".اهـ.

(١) أي قول الرازي.

وشرع ابن تيمية في الرد علىٰ هذه الحجة فقال: "يقال له: هؤلاء إذا قالوا بأنه مختص بحيز وجودي أزلاً وأبداً، فليس ذلك عندهم شيئاً خارجاً عن مسمىٰ الله، كما أن الحيز الذي هو نهايات المتحيز وحدوده الداخلة فيه ليس خارجاً عنه بل هو منه. وعلىٰ هذا التقدير فيكون إثباتهم لقدم هذا الحيز كإثبات سائر الصفاتية للصفات القديمة من علمه وقدرته وحياته، لا فرق بين تحيزه وبين قيامه بنفسه وحياته وسائر صفاته اللازمة.

والحيز مثل الحياة والعلم، بل أبلغ منه في لزومه للذات، كما أنه كذلك في سائر المتحيزات، فالحيز الذي هو داخل في المتحيز الذي هو حدوده وجوانبه ونواحيه ونهاياته أبلغ في لزومه لذاته من بعض الصفات كالسمع والبصر والقدرة وغير ذلك". اهـ.

ها هو يصرح بمعنىٰ الحيز، ويؤكد أنه بمعنىٰ الحدود والنهايات للذات، ومعلوم أن هذه الذات التي تتصف بمثل هذا الحيز يجب أن تكون جسماً. فهو في هذا النص يثبت وجود النهايات والحدود والحيز لذات الله تعالىٰ، وتأمل قوله: "والحيز مثل الحياة والعلم، بل أبلغ منه في لزومه للذات، كما أنه كذلك في سائر المتحيزات" اهـ. لتعرف أنه يتكلم عن الحيز والحدود التي نعرفها ثابتة للأجسام، ولاحظ القياس الذي استخدمه في قوله: "كما أنه كذلك في سائر المتحيزات". **أليس هذا تشبيهاً صريحاً لله تعالىٰ بسائر الأجسام من هذا الجانب.** ولكن هذا الأمر أي كونه يشبه الله بخلقه من بعض الجهات قد صرح به في غير محل من كتبه، بل هو أساس من أسس مذهبه، وبناءً عليه يثبت كونه في جهة ومتحيزا وله حدود وكونه متحركاً وغير ذلك كالمماسة والأعضاء والأركان، فمذهب ابن تيمية قائم علىٰ تشبيه ذات الله بذوات المخلوقات بلا ريب.

والأعجب من ذلك كله عبارته الأخيرة التي يصرح فيها أن ثبوت الحيز لله أبلغ من ثبوت العلم والقدرة وغيرهما من الصفات، وهذا القول في غاية الغرابة، وقد

صرح به في غير موضع. وبهذا تعرف أن ابن تيمية راسخ في قلب المنكرات إلىٰ معارف، وما أحمق الناس الذين يسيرون وراءه في ذلك.

وهذا هو أسلوبه الذي سار عليه في سائر كتبه فادعىٰ الإجماع علىٰ الجهة والحدود والحركة والجسمية والأركان والأعضاء وغير ذلك كالمماسة للعرش والاستقرار عليه...إلخ.

النص الحادي عشر: ذات الله مستلزمة للحيز المطلق لا المعين.

قال ابن تيمية أثناء ردّه علىٰ الإمام الرازي مثبتـًا الحيز لله تعالىٰ ومصرحـًا أن هذا مرتبط بالقول باستواء الله تعالىٰ علىٰ العرش، يقصد جلوسه عليه، وذلك في التأسيس [٢/ ٢٠٩](٣/ ٨١٠): "الوجه الرابع قول من لا يوجب **حصوله في حيز معين** خارج عنه وجوديـًا كان أو عدميـًا، بل ذلك عنده علىٰ سبيل الجواز مطلقـًا، وهو قول كل مَنْ يقول أنه استوىٰ علىٰ العرش بعد أن خلق السموات والأرض، بعد أن لم يكن مستويـًا عليه" .اهـ.

أقول: هذا هو القول الذي يعتقد به ابن تيمية، فهو يقول أن الله تعالىٰ له حيز وأن هذا الحيز لازم من لوازم ذاته، جلَّ عن هذه التفاهات، وأن حصول الله في حيز دون حيز تابع لإرادته، كما سترىٰ ذلك كله، وأما مطلق تحيزه فهو واجب لأنه من لوازم ذاته.

ثم قال بعد ما مضىٰ: "ويقول أنه استوىٰ إلىٰ السماء. وأنه يجئ يوم القيامة ويأتي إلىٰ سائر ما جاءت به النصوص من ذلك، وعلىٰ قول هؤلاء يجب حصوله في حيز معين، **وتكون ذاته مستلزمة للتحيز المطلق لا لحيز معين، وإذا حصل في حيز معين جاز أن يكون حاصلاً فيه ولم يجب**".اهـ.

أقول: هذا هو بقية اعتقاد ابن تيمية في الحد لله تعالىٰ وتناهيه وتحيزه.

ثم قال بعد ذلك بسطور مكملاً توضيح هذه الفكرة: "وعلىٰ هذا فنقول: **حصوله في حيز معين دون غيره بمشيئته واختياره، وذلك لأن هذا هو الفعل والتصرف والحركة**، كما يقولون: أنه ما زال متكلماً إذا شاء، كذلك يقولون: **مازال فاعلاً بنفسه إذا شاء**. وعلىٰ هذا فحصول ذاته في الأزل يكون أزلياً، لأنه من لوازم ذاته، لكن تعين حيز دون حيز هو تابع لمشيئته واختياره، وذلك أن الأحياز ليست أمور وجودية، بل هي أمور عدمية، فليس الأمر إلا مجرد كونه يفعل بنفسه ويتصرف".اهـ.

أقول: **في هذا الكلام القبيح يثبت ابن تيمية بالإضافة إلىٰ التحيز والتناهي الجسماني لله تعالىٰ، يثبت له الحركة والانتقال من حيز إلىٰ حيز آخر، ويصرح بأن الله تعالىٰ يفعل بذاته ما يشاء، فهو يتحرك وينزل ويصعد، ويحرك ذاته كما يشاء إلىٰ آخر هذه الفضائح والقبائح.**

واعلم أن ابن تيمية يريد بالحيز المطلق معنىٰ الحيز كما مضىٰ، وبالحيز المعين معنىٰ مقولة "الأين" التابع لوضع المتحيز بالنسبة إلىٰ المتحيزات الأخرىٰ واللازم لتغير موضع المتحيز.

وفي هذا النص إثبات أن الله يتحرك بالانتقال من حيز إلىٰ حيز آخر، وهو نفس معنىٰ حركة الأجسام والمخلوقات. وفيه الاعتراف بكون الأحياز وجودية وإلا فلا سبيل إلىٰ الانتقال من واحد إلىٰ آخر، وفيه إثبات حلول الحوادث في الذات الإلهية وتغير الأحوال عليه، مما يستلزم النقص وغير ذلك من شنائع.

وبهذا نكون قد أوفينا بما وعدناك به أيها القارئ في استحضار نصوص واضحة من كلام ابن تيمية يثبت فيها التحيز لله من جميع الجهات، بالإضافة إلىٰ ما ذكرناه عرضاً من قبائحه مثل الحركة والتصرف بنفسه والجلوس والاستقرار علىٰ العرش وغير ذلك.



الفصل الخامس

في تفهيم معنى كون الله في جهة على رأي ابن تيمية وبيانه

قد اشتهر عند الجميع أن ابن تيمية يثبت الجهة لله تعالىٰ، ولكن قليل من هؤلاء الكثير من يعرف بالضبط ماذا يريد ابن تيمية بكون الله تعالىٰ في جهة، ونحن هنا سوف نبين باختصار ما يعنيه ابن تيمية بالجهة بالضبط.

هذا، مع أن مجرد قراءة الفصول والأبواب السابقة، توضح للقارئ الكريم عقيدة ابن تيمية في الجهة، لأنها لازمة ومترابطة ترابطًا لا انفكاك له مع ادعاء أنه تعالىٰ في حيز وأنه محدود وأنه جسم وأنه مركب وهذه هي القضايا الأربع التي فصلنا الكلام فيها علىٰ حسب المقام حتىٰ الآن.

والقارئ النبيه، يكتفي ببعض فيفهم منه الباقي، ولكن مع هذا وتمسكًا بما أخذناه علىٰ أنفسنا، فإننا سوف نذكر بعض المواضع من كلام ابن تيمية التي توضح رأيه الخاص في هذه المسألة.

المسألة الأولى: في بيان معنى الجهة.

قال صاحب القاموس "الجِهةُ بالكسر والضم: الناحية".اهـ.

وقال الأصفهاني في المفردات:" الجهة والوجهة وهي حيثما تتوجه للشيء".اهـ.

وقال ابن فارس في المقاييس: "والوجهة كل موضع استقبلته، قال الله تعالىٰ (ولكل وجهة)، ووجَّهت الشيء: جعلته علىٰ جِهَة".اهـ.

أقول: والمستقرئ لقواميس اللغة، إذا ركَّز علىٰ المعنىٰ المراد في مثل هذا الموضع، وجد أن الجهة لا تستخدم إلا فيما له مكانٌ وحدٌّ يقابل شيئًا آخر له مكان وحد، وهذه هي صفات الأجسام كما تعرف.

فالجهة حقيقتها لا تنسب في اللغة إلا إلىٰ الأجسام.

وأما الجهة عند ابن تيمية فسوف نورد الآن بعض كلامه في هذا الموضوع لنفهم منه بالضبط ما الذي يريده بالجهة.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ١١٧][٣/ ٦٠٧]: "لا ريب أن الجهة والحيز من الأمور التي فيها إضافة ونسبة، فإنه يقال: هذا جهة هذا وحيزه. والجهة أصلها الوجه الذي يتوجه إليها الشيء".

ثم قال: "وإذا كان كذلك فالجهة تضاف تارة إلىٰ المتوجه إليها، كما يقال في الإنسان له ست جهات، لأنه يمكنه التوجه إلىٰ النواحي الست المختصة به التي يقال إنها جهاته، والمصلي يصلي إلىٰ جهة من الجهات لأنه يتوجه إليها، وهنا تكون الجهة: ما يتوجه إليها المضاف.

وتارة تكون الجهة ما يتوجه منها المضاف، كما يقول القائل إذا استقبل الكعبة هذه جهة الكعبة وكما يقول وهو بمكة هذه جهة الشام وهذه جهة اليمن وهذه جهة المشرق، وهذه جهة المغرب، كما يقال هذه ناحية الشام وهذه ناحية اليمن، والمراد هذه الجهة والناحية التي يتوجه منها أهل الشام وأهل اليمن".

ثم قال: " وإذا كان هذا هو المعروف من لفظ الجهة والحيز في الموجودات المخلوقة، فنقول: إذا قيل: الخالق سبحانه في جهة فإما أن يراد في جهة له، أو في جهة لخلقه.

فإن قيل في جهة له. فإما أن تكون جهة يتوجه منها، أو جهة يتوجه إليها، وعلىٰ التقديرين فليس فوق العالم شيء غير نفسه فهو جهة نفسه سبحانه لا يتوجه منها إلىٰ شيء موجود خارج العالم، ولا يتوجه إليها من شيء موجود خارج العالم، وليس هناك شيء موجود غير نفسه يتوجه منه ولا يتوجه إليه".أهـ.

من هذا الكلام كله، نفهم أن ابن تيمية يقول أن الله موجود خارج العالم في جهة الفوق من العالم، والذي ينفيه ابن تيمية هو فقط أن يكون الله تعالىٰ موجودا في شيء خارج العالم، هذا هو الأمر الوحيد الذي ينفيه ابن تيمية في هذا الباب، ولهذا قال في [٢/ ١٢٠]: " وأما أن القوم يثبتون وراء العالم أمورا وجودية يقولون يجب أن يكون الله في واحد منها دون سائرها، فهذا ما علمنا أحدا قاله " اهـ.

هذا هو ما ينفيه ابن تيمية: ولكنه لا ينفي كون الله تعالىٰ نفسه جهة، أي إذا أراد الله أن يتوجه ويتحرك وينتقل إلىٰ العالم، فإن الجهة التي يتحرك منها هي عين ذاته، والتي ينتقل إليها هي عين العالم. وهذا هو نفس الأمر الذي وقع الخلاف فيه بين أهل السنة من الأشاعرة وبين المجسمة، فالخلاف بينهم هو الجهة بهذا المعنىٰ، لا بمعنىٰ آخر، فترىٰ ابن تيمية ينفي معاني لا محل لها في النقاش، ثم يرجع ويثبت المنسوب إليه.

وعلىٰ كل الأحوال. فإن ابن تيمية يثبت الجهة لله تعالىٰ، بمعنىٰ أن الخلق إذا توجهوا إلىٰ الله فإن الله ذاته هو جهتهم أي يكون مقابلهم بعيدا عنهم بمسافة معينة، فإذا قطع الخلق هذه المسافة وصلوا إلىٰ الله.

كما إذا توجه الواحد من الناس من مدينة إلىٰ أخرىٰ، فإن جهته تكون المدينة الأخرىٰ، وتفصل بينه وبينها مسافة معينة، إذا قطعها هذا الرجل وصل إلىٰ المدينة الأخرىٰ. هذا هو بالضبط ما يعتقده ابن تيمية في الله تعالىٰ.

ولو تأملنا في هذا المفهوم لرأينا أن نفس هذا المعنىٰ، لا يستقيم إلا إذا كان الذي يتوجه إلىٰ الشيء، محدودا، أي لذاته نهايات، وإلا إذا كان الذي يتوجه هو إليه له نهايات ومحدودا أيضا فالمحدودية شرط لابد من التسليم به لكي يصدق هذا القول. ولهذا فإننا قلنا أن من اعتقد بكلام ابن تيمية ، فإنه يلزمه قطعا إثبات المحدودية لله تعالىٰ، أي يلزمه إثبات كون الله محدودا، أي وجود نهايات لأبعاد وامتدادات ذاته. وهذا هو عين التجسيم.

ونحن نقول إن هذا هو عين التجسيم لأن هذه المعاني لا يمكن الوصول إليها ولا التصديق بها إلا بالتسليم بأن الله جسم. وأما من لم يسلم بذلك، فإنه ينفي مطلقا هذه الأقوال بلا تردد[1].

ولهذا قال العلماء في تعريف الجهة أنها عبارة عن أمر إضافي لا يتعقل إلا بين جسمين، ومعلوم أن الأجسام كلها محدودة أي لكل واحد منها نهاية وبعد ولهذا يمكن أن يتوجه أي جسم إلىٰ أي جسم آخر، بلا تردد.

المسألة الثانية: في ذكر بعض النصوص الدالة على أن ابن تيمية يثبت الجهة لله.

لقد تقدم أن ابن تيمية يثبت الجهة لله تعالىٰ عن ذلك، بمعنىٰ أن الله تعالىٰ هو نفسه جهة نفسه، فهو الجهة التي ينتقل منها إلىٰ العالم، وهو أيضـًا الجهة التي يتوجه إليها الناس من العالم.

وسوف نورد نصوصـًا من كلامه تثبت هذا الأمر بتوفيق الله تعالىٰ المنزَّه عن الحيز والجهة.

النص الأول: الله يُرَى في جهة.

في كتاب منهاج السنة يعترض الحلّي الشيعي علىٰ الأشاعرة كما ينقله عنه ابن تيمية فيقول:

"وذهبت الأشاعرة إلىٰ أن الله يرىٰ بالعين مع أنه مجردٌ عن الجهات".

---

(١) ومع ذلك فإن المحدودية والجهة منفية عن الله تعالىٰ، حتىٰ وإن جاز وجود شـيء محدود وليس بجسم، فليست الجسمية بعينها هي علة نفي ذلك، بل العلة ما يلزم وعلىٰ كونه محدودا وفي جهة، سواء أكان جسما أم لا. وإلزامنا له بالتجسيم إنما هو بناء علىٰ اعتقاده بأنه لا يوجد موجود إلا إذا كان جسما وغير ذلك مما وضحناه في غير موضع.

فيرد عليه ابن تيمية ويقول (٢/ ٧٥): "أمّا إثبات رؤية الله تعالىٰ بالأبصار في الآخرة فهو قول سلف الأمة وأئمتها وجماهير المسلمين من أهل المذاهب الأربعة وغيرها".

ثم قال: "**وجمهور القائلين بالرؤية يقولون: يُرَىٰ عيانًا مواجهة كما هو المعروف بالعقل**".

قوله هذا فيه **تصريح بأن الله لولا كونه في جهة من الخلق لما استطاعوا رؤيته**، وربما هو يقول أيضا، لولا أن الخلق في جهة من الله تعالىٰ لما استطاع أن يراهم، وذلك ليطرد مذهبه في اشتراط الجهة للرؤية. وهو قول قبيح.

النص الثاني: علو الله عند ابن تيمية هو كونه تعالى في جهة الفوق من خلقه.

معلوم أن العلو الثابت لله عند أهل الحق ليس علىٰ طريق كون الله في جهة العلو أي عاليًا علىٰ خلقه بالمسافة، لأن هذا لا يكون إلا بين الأجسام. ولذلك فأهل الحق يثبتون العلو ويريدون به العلو في القدر والحقيقة والذات، لا العلو في الجهة والمسافة.

أمّا ابن تيمية فيريد بالعلو علو جهة ومسافة، فهو عندما يقول أن العلو ثابت لله، فإنه يقصد بذلك أن كون الله في جهة العلو ثابت له، أي أن الله لا يقال إنه أمام خلقه ولا خلفهم بل فوقهم.

وأهل الحق ينفون سائر هذه الجهات عنه تعالىٰ مع إثباتهم لأصل الوجود.

قال ابن تيمية في المنهاج (٢/ ٧٦): "الجواب الثالث، أن يقال: **أهل الحديث والسنة المحضة متفقون علىٰ إثبات العلو والمباينة وإثبات الرؤية**، وحينئذ فمن أثبت أحدهما ونفىٰ الآخر أقرب إلىٰ الشرع والعقل ممن نفاهما جميعًا".

في هذا النص، **يضع ابن تيمية العلو في نفس معنىٰ الجهة، وهو نص صريح علىٰ أن العلو عند ابن تيمية إنما يكون بالجهة**، فكل النصوص التي يثبت فيها العلو، فهي نفسها دليل علىٰ إثباته لجهة هي جهة العلو والارتفاع دون سائر الجهات.

وإنما قلنا ذلك، لأنه لما أراد تبيين الفرق بين الأشاعرة وبين من أطلق عليهم أنهم أهل الحديث قال إن أهل الحديث أثبتوا العلو، والأشاعرة نفوا الجهة، فيفهم من مقابلته لكلمة الجهة بالعلو أنه يريد بالعلو نفس معنىٰ الجهة، فيكون معنىٰ كلامه إن أهل الحديث أثبتوا الجهة، والأشاعرة نفوا الجهة، ومعلوم أنه إنما ينصر مذهب مَنْ يسميهم بأهل الحديث، وهم كما تعرف أيها القارئ عين المجسمة من الكرامية وطائفة من الحنابلة. وهذا يعني أنه يثبت الجهة لله تعالىٰ.

النص الثالث: الله في جهة فوق العالم.

قال في منهاج السنة (١/ ٢٥٠): "وكذلك الكلام في لفظ الجهة، فإن مسمىٰ لفظ الجهة يراد به أمر وجودي كالفلك الأعلىٰ ويراد به أمر عدمي كما وراء العالم[(١)]، فإذا أريد الثاني (أمكن -زيادة مقترحة من المصحح) أن يقال كل جسم في جهة، وإذا أريد الأول امتنع أن يكون كل جسم في جسم آخر، فمن قال الباري في جهة وأراد بالجهة أمراً موجوداً فكل ما سواه مخلوق له في جهة بهذا التفسير فهو مخطئ، **وإن أراد بالجهة أمراً عدمياً وهو ما فوق العالم وقال أن الله فوق العالم فقد أصاب**".

فهذا الكلام علىٰ تهافته من ناحية عقلية، إلا أننا لا يهمنا الآن إلا إثبات مذهبه من كلامه، فهو يصرح هنا أن الله في جهة عدمية، يقصد بالعدمية، أي ليست الجهة

---

(١) راجع ما ذكرناه سابقًا عن بيان أنه لا يوجد فوق العالم حيز وجودي، وأن الأمر العدمي لا يقال أنه فوق العالم، ولا يقال إنه وراء العالم.

إلا نفس ذات الله، كما نقلنا عنه سابقـًا في مفهوم الجهة التصريح بأن الله هو جهة نفسه.

واعلم أن كل هذه التقسيمات التي يجريها ابن تيمية لا فائدة فيها، وذلك لأن الأصل في الجهة أن معناها إضافي، والمعنىٰ الإضافي غير موجود في ذاته، فإذا قلت الجهة أردت بها نسبة المكان الذي تقصده في حركتك إلىٰ مكان ابتداء الحركة ولا يوجد معنىٰ آخر غير ذلك، فلا يجوز أن يقال أن الجهة هي نفس الجسم الموجود في ذلك المكان، لأنك إذا قلت ذهبت جهة الكعبة، فلا تكون الكعبة هي نفس الجهة، بل هو أمر حاصل في جهة، أي الأمر الذي يقع في جهة كذا وكذا. هذا هو الأصل في معنىٰ الجهة الاصطلاحي وهو ما يريده العلماء عندما يقولون أن الجهة أمر اعتباري، وأي إطلاق سوىٰ ذلك فهو مجاز.

فكل التقسيمات التي يوردها ابن تيمية كقوله، الجهة إما أمر وجودي أو عدمي، باطلة، لأن الأمر الوجودي لا يكون هو نفس الجهة بل هو واقع في جهة والجهة اعتبار معين ونسبة معينة. فالحاصل في كل تقسيماته كأنه لم يقل شيئـًا إلا القول بأن الله تعالىٰ في جهة عدمية، وهو مصطلح عجيب.

فإذا كانت الجهة عندك يا ابن تيمية من أعظم الصفات التي يتصف بها الله، بل هي كما ذكره في أحد المواضع يحصل بها من التمايز بين الموجودات أكثر مما يحصل به التمايز بالصفات المعاني مثل القدرة والإرادة والعلم، أي أن تميز الله عن خلقه بالجهة أعظم من تميزه عنهم بالإرادة والقدرة والعلم وسائر الصفات[1].

فإذا كان الأمر كذلك من حيث عظم أهمية الجهة بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ، فكيف جاز لك أن تقول أن هذه الجهة عدمية. فهل الله تعالىٰ يتميز عن خلقه بأمر عدمي،

(١) كما سبق توضيحهُ في الفصل الخاص بالتحيز.

وهل يعقل أن يكون تميزه عنهم بالأمر العدمي أعظم من تميزه عنهم بصفاته الوجودية الأخرىٰ؟!.

وإذا قلت إن الله هو جهة نفسه، وقلت الآن إن الجهة أمر عدمي، ألا يصبح قولك عبارة عن سفسطة محضة وكلام متهافت قبيح.

وإذا أردنا أن نفهم منه معنىٰ صحيحاً، فإنه يرجع إلىٰ أن الله تعالىٰ يتميز عن خلقه بذاته، أي بنفس حقيقته لا بكونه في جهة منهم ويتميز عنهم بنفس صفاته، وهو ما يقول به السادة الأشاعرة.

فلم لا تعترف بالحق بدلاً من الوقوع في مثل هذه التناقضات القبيحة.

النص الرابع: كون الله فوق العالم واجب.

قال ابن تيمية في الرد علىٰ أساس التقديس [٢/ ١٢١](٣/ ٦١٤): "ولكن منشأ غلط كثير من الناس هنا أن الجهة نوعان إضافية متغيرة، وثابتة لازمة حقيقية.

فالأولىٰ هي بحسب الحيوان، فإن كل حيوان له ست جهات جهة يؤمها هي أمامه وجهة يخلفها هي خلفه، وجهة تحاذي يمينه وجهة تحاذي يساره وجهة فوقه وجهة تحته.

وهذه الجهات تتبدل وتتغير بحسب حركته وليس لها صفة لازمة ثابتة، وإنما الجهة اللازمة الثابتة الحقيقية هي جهتا العلو والسفل فقط، فالعلو ما فوق العالم، والسفل (سجين) وأسفل السافلين[1]، وهو أسفل العالم وقعره وجوفه.

وإذا كان الأمر كذلك، لزم من مباينة الله للعالم أن يكون فوقه، وليس هناك شيء آخر يجوز أن يكون جهة لله تعالىٰ لا يمين العالم ولا يساره ولا تحته"اهـ.

---

(١) لاحظ كيف يجزم هنا بأن سجين وهي أسفل سافلين وهي قعر جهنم وتقع في أسفل العالم وقعره وجوفه، فإذن ابن تيمية يعتقد أن سجين هي مركز الأرض ومركز العالم.

هذا كلام ابن تيمية وهو في الحقيقة في غاية الخطورة، وبيان ذلك كما يلي:

أنه كان قد قال كما بينا سابقاً: أن الجهة التي يتصف بها الله تعالىٰ ليست أمراً غير ذاته، فهو جهة ذاته التي يتحرك منها، وهذا هو ما يقصده بالجهة العدمية، أو هو في الأصح ما يؤول إليه مصطلح الجهة العدمية عنده.

وإذا علمنا أن ابن تيمية يصرح في أكثر من موضع أن لفظ الجهة هو من الألفاظ التي فيها إضافة، أي لا يتحقق إلا بين ذاتين. وعلمنا أنه يقول كما في التأسيس [٢/ ١١٩](٣/ ٦١٢): "**بل كون الله تعالىٰ هو العلي الأعلىٰ المتعالي فوق العالم أمرٌ واجب، ونقيضه وهو كونه ليس فوق العالم ممتنع، فثبوت علوه بنفسه علىٰ العالم واجب، ونقيض هذا العلم ممتنع**".اهـ.

فإنه لا شك أنه يلزم من كل هذه المقدمات أن وجود العالم دائماً واجب، وأيضاً كون العالم تحت الله، وكون الله فوق العالم أيضاً واجب، وذلك ليتحقق لله -علىٰ زعمه- معنىٰ العلو. وهذا القول تصريح بقدم العالم لأنه لا يتحقق كون الله فوق العالم إلا بوجود العالم، وإذا كان كون الله فوق العالم واجباً ولا يتحقق هذا إلا بوجود العالم، إذن يلزم أن وجود العالم واجب. وهذا واضح لا يشك في لزومه له إلا غافل.

وهو في الحقيقة قد صرح به أي بوجوب وجود العالم في أكثر من موضع ولأكثر من معنىٰ[1].

فقد صرح به أيضاً في مقام الكلام علىٰ كون الله خالقاً، فإنه عنده يجب أن يكون الله خالقاً بالفعل، لأن الكمال عند ابن تيمية ليس في مجرد القدرة علىٰ الخلق، بل في الخلق فعلاً أي في وجود الخلق واستدل بقوله تعالىٰ: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝١٧﴾[النحل: ١٧]. فلذا فيجب عند ابن تيمية أن يكون الله خالقاً علىٰ

(١) لتفصيل ذلك، ارجع إلىٰ الفصل الخاص بقدم العالم بالنوع في الباب الأول.

الدوام. ومعنىٰ هذا أنه يجب علىٰ الله خلق العالم ليكون الله كاملاً، أو علىٰ الأصح بناءً علىٰ مذهب ابن تيمية ليصير الله كاملاً[1].

ولأن ابن تيمية يفرُّ دائمًا من قدم العالم الشخصي، لجأ لحلِّ هذا الإشكال الذي قد يلزمه، إلىٰ القول بالقدم النوعي، أي أن الله لم يزل يخلق عالمًا ويفني عالمًا، ولا يوجد عالم من هذه العوالم قديم بذاته أي بشخصه مع الله، بل جنس هذه العوالم قديم.

والله تعالىٰ إذا خلق عالمـًا فإنه يخلقه تحته لا فوقه. وبذلك يتحقق عند ابن تيمية كون الله دائمًا في جهة الفوق، ويتحقق عنده أيضـًا كون الله خالقـًا علىٰ الدوام.

هذا هو بيان مذهبه القبيح، ويلزمه وجوب أن يخلق الله تعالىٰ الخلق. وهو عين القول بالإيجاب الذي يقول به الفلاسفة.

ويلزمه أن الله يستكمل ذاته بخلقه، لأنه عنده يجب أن يكون دائمًا في جهة الفوق أي فوق خلقه، وهذا الأمر لا يتحقق بالفعل إلا بوجود المخلوقات، فصار الكمال الذي هو كون الله في جهة، مشروطًا بوجود المخلوقات. فلزم من ذلك كما قلنا أن الله يستكمل ذاته بخلقه ومخلوقاته وهو في غاية القبح، ومناقضة لصريح القرآن، فإن الله تعالىٰ هو الغني الحميد.

ثم اعلم أن قول ابن تيمية أن جهة الفوق والتحت هي جهات حقيقية ثابتة لازمة، قد صرح به في غير هذا الموضع، فانظر مثلاً رسالته عرش الرحمن ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (٢/ ١٤٣)، وأيضـًا الرد علىٰ أساس التقديس (٢/ ٢١٧).

---

(١) لزيادة فهم هذا المعنىٰ، نرجو الرجوع إلىٰ الفصل الخاص بقدم العالم بالنوع، وخاصة ما ذكرناه في النص السابع منه.

وهذا القول تعميمه في الموجودات كلها باطل، وهو ما فعله ابن تيمية هنا، حتىٰ عممه وشمل به الله تعالىٰ، فقال أن وجوب كون الله تعالىٰ في جهة الفوق متحقق، وهذه الفوقية صفة متحققة ولازمة بخلاف الجهات الأخرىٰ.

أقول: هذا الكلام كله باطل، لأن جهة الفوق والتحت تسميان جهات طبيعية لازمة، أي لازمة للطبيعة، أي هي لازمة للأفلاك فقط وما كان مستدير الشكل ولا يقال أنها لازمة لكل الموجودات فما كان من الموجودات كروي الشكل فله جهتان هما العلو والسفل، فالعلو هو جهة المحيط والسفل جهة المركز. ولكن هذا القول لا يجوز تعميمه حتىٰ علىٰ الله. وإلا لزم من ذلك القول بأن الله كروي الشكل[1] وهو ما يقول به ابن تيمية كما سوف نبينه لك في شرح معنىٰ الإحاطة عنده. فتأمل ذلك فإنه في غاية القبح[2].

النص الخامس: مباينة الله لخلقه بالجهة أكمل من مباينته لهم بالصفة.

مباينة الله تعالىٰ لمخلوقاته عند ابن تيمية إنما تكون أعظم ما تكون بالحيز والقَدْر (أي الحجم والمقدار) والجهة. فثبوت الجهة والحد والحيز يكون أولىٰ عنده من ثبوت سائر الصفات الأخرىٰ مثل القدرة والعلم، قال في التأسيس [٢/ ١٤٩](٣/ ٦٧٠): "وإذا كانت المباينة بالقدر والجهة تعلم دون هذه (أي دون المباينة بالصفة)[3] علم أنها أيضًا ثابتة، وإن كانت تلك أيضًا ثابتة، **وأنه مباين للخلق بالوجهين جميعًا**[4]، **بل المباينة بالجهة والقدر أكمل** فإنها تكون لما يقوم

---

(١) علىٰ الأقل من الطرف الذي به تتم الإحاطة.

(٢) النظر في الفصل الخاص بالإحاطة، والفصل الخاص بشرح حديث الإدلاء ففيهما زيادة تفصيل لهذا المعنىٰ.

(٣) ما بين القوسين زيادة مني للإيضاح.

(٤) يقصد بالوجهين هنا المباينة بالصفة والحقيقة، والمباينة بالحجم والجهة والحد.

بنفسه كما تكون له المباينة بالصفة والكيفية، وأما المباينة بمجرد الصفة والكيفية فلا تكون إلا لما يقوم بغيره".اهـ.

وقال في [٢/ ١٥٠](٣)(٦٧١): "**فلو لم يباين الباري خلقه إلا بمجرد الاختلاف في الحقيقة والصفة دون الجهة والحيز والقدر** لكانت مباينته لخلقه من جنس مباينة العرض لعرض آخر حالٌّ في محله أو مباينة الجسم للعرض الحال في محله".اهـ.

فمباينة الله تعالىٰ لخلقه بالجهة والقدر (الحجم) والحيز والحد ألزم له من مباينته للمخلوقات بالصفات والذات.

واعلم أن هذا الكلام كله مبني علىٰ كون الله تعالىٰ جسمًا متحيزاً. وأهل الحق علىٰ أن الله مع أنه غير مخلوقاته في ذاته وصفاته، وأنه تعالىٰ لا نقص فيه بوجه من الوجوه لا في الذات ولا في الصفات، إلا أنهم لم ينسبوا لله تعالىٰ الجهة، لأنها من لوازم الجسمية، وأثبتوا له المغايرة بالذات والصفات، ولم يقولوا بالمباينة بالمعنىٰ الذي يريده ابن تيمية، فهو يريد بالمباينة الانفصال بالمسافة والحد. وإذا أطلق أهل الحق المباينة علىٰ الله تعالىٰ فإنهم لا يريدون بها إلا معنىٰ المغايرة بلا انفصال ولا اتصال مكانيّ.

وتنبه أيها القارئ إلىٰ أن كلمة المباينة لم ترد نسبتها إلىٰ الله تعالىٰ لا في كتاب ولا سنة لما تحمله من معان باطلة، والذي ورد هو أن الله غير خلقه[1]، وبهذه الكلمة تمسك أهل الحق. وأنت ترىٰ أن ابن تيمية متمسك بكلمة المباينة كأنها نصٌّ منزَلٌ، مع ما تحويه من معاني التشبيه والتجسيم. فتعلم من ذلك مَن الذي يتمسك بالكلمات المجملة التي تحمل معاني صحيحة وباطلة، ومن الذي يتمسك بالألفاظ التي لا تدل إلا علىٰ المعاني الصحيحة؟!.

---

(١) كما في حديث عمران بن حصين "كان الله ولم يكن شيء غيره"، أخرجه البخاري وغيره.

ثم انظر إليه كيف يجعل الاتصاف بالجهة والحد والحيز بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ أولىٰ من اتصافه بسائر الصفات، وقد سبق أن ذكرنا لك أن الجهة حتىٰ عند ابن تيمية تحمل معنىٰ إضافياً، وأنها لا تتحقق إلا بعد وجود المخلوق: فسبحان الله، كيف يتجرأ علىٰ جعل الأمر الإضافي أولىٰ من حيث الثبوت لله تعالىٰ من الأمر الحقيقي الذاتي مثل القدرة والعلم. فهو يقلب القواعد المنطقية والعقائدية لنصرة مذهبه لا لنصرة الحق في ذاته.

النص السادس: الله مباين للعالم من جميع جهاته.

قال بن تيمية في التأسيس [٢/ ٣٨٦](٤/ ٣٨٤): "الخامس أن يقال: ليس للعالم إلا جهتان وهي العلو والسفل، فأما العلو فإنه مختص بالله تعالىٰ **وأما أسفل سافلين فذلك سجين وهو المركز الذي لا يسع إلا الجوهر الفرد**[1]، وكل قائم بنفسه فإنه يصح أن يكون مبايناً عنه بجميع الجهات، لأن كل ما سواه يصح أن يكون فوقه، وإن كان كذلك فيقال بموجب المعارضة وهو **أن الله تعالىٰ يجوز أن يكون مبايناً للعالم من جميع جهاته لأن جميع جهاته هي العلو، ليس له جهة أخرىٰ.** فظهر القول بموجب الحجة، ألا ترىٰ أن سطح العرش مباين للعالم كذلك". اهـ.

وهذا نص من ابن تيمية علىٰ أن الله تعالىٰ في جهة الفوق من العالم أي أنه محيط بالعالم، والعالم عند ابن تيمية كالكرة، وكل ما هو في جهة المحيط فهو في جهة الفوق بالنسبة للعالم. فيكون الله تعالىٰ محيطاً بالعالم فيكون فوقه من جميع الجهات أي من جميع محيط وسطح العالم.

وهذا القول من ابن تيمية قول بأن الله تعالىٰ محيط بذاته بالعالم، فيلزم كون العالم داخل الله تعالىٰ[2].

---

(١) راجع ما ذكرناه لك حول ذلك في هذا الفصل.

(٢) انظر الفصل الخاص بمسألة الإحاطة، والمسألة الخاصة بحديث الإدلاء.

النص السابع: كون الرب معبوداً يستلزم كونه في جهة.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ٤٦٦][٤/ ٥٥٧]: "الوجه العشرون: **أن كون الرب إلهـًا معبوداً يستلزم أن يكون بجهة من عابده بالضرورة**، وذلك أن العبادة تتضمن قصد المعبود وإرادته وتوجه القلب إليه، وهذا أمر يحسه الإنسان من نفسه في جميع مراداته ومقصوداته ومطلوباته ومحبوباته التي قصدها وأحبها دون قصده وحبه وطلبه للآلهة".اهـ.

ثم قال: "**والإنسان يحس من نفسه أنه إذا قصد شيئًا أو أحبه غير نفسه فلا بد وأن يكون بجهة منه**".اهـ.

فهو يجعل محبة القلب والفؤاد لله تعالىٰ لا يتم إلا إذا توجه الإنسان بقلبه إلىٰ جهة معينة من الجهات الست وهي جهة الفوق، فيكون قد خلط بين حركة القلب وحركة الجسم، مع أن حركة القلب هي حركة تعاقبية لا حركة في الأين، أما حركة الجسم فهي حركة في الأين. والإنسان عندما يقصد بقلبه نحو أمرٍ ما، كأن يقصد النظر في شيء فإن هذا القصد ليس عبارة عن حركة وانتقال في مكان، بل هي عبارة عن تحريك للمعقولات في النفس للتوجه إلىٰ المطلوب.

وابن تيمية بهذا أي عندما يشترط الجهة المكانية للمحبة والقصد القلبي فإنه يكون قد وصل مرحلة عالية في الغلو والتجسيم[1].

فهل لا يتعقل الإنسان محبة وشوقـًا إلا بتعقل الجهة، وكيف يقال ذلك، ونحن مأمورون بمحبة جميع المسلمين ولا نلتفت إلىٰ جهاتهم عند محبتنا لهم، وكذلك فالواحد عندما يحب النبي ﷺ فإنه يحبه لذاته، ولا يرتبط حبه بمكان قبر النبي ﷺ فإن الالتفات إلىٰ قبر النبي لا يتم إلا عند الانتباه إلىٰ أن سيدنا محمداً جسم ما،

---

(١) واعلم أن ابن تيمية يتهم سائر المسلمين الذين ينفون الجهة عن الله بالنفاق، ويقول إنهم لا يعبدون في الحقيقية شيئـًا، لأن المعبود يجب أن يكون في جهة. فتأمل.

وكل جسم فيجب كونه في مكان . وليس هذا هو المطلوب في محبة النبي عليه السلام، بل أن محبتنا للنبي عليه السلام تكون ولو مع عدم الالتفات لجسمانيته، بل لمجرد الالتفات لحقيقته.

فنحن نحب جميع الأنبياء والرسل، ولا تلتفت قلوبنا أثناء محبتهم إلىٰ مواضعهم بل لا يخطر هذا في قلب عاقل لأول وهلة.

وكذلك العبادة ومحبة الله، فإنها حاصلة في القلب ومع عدم حصول الله تعالىٰ في مكان.

وكلام ابن تيمية هنا في غاية الخطورة والفساد، وليس هذا موضع بيان ذلك.

النص الثامن: العلم بكون الله في جهة أعظم من العلم بكونه يُرى.

تكلم الإمام فخر الدين الرازي علىٰ مسألة الرؤية، وهو دائماً يقرر مذهب أهل السنة وهو أن الله تعالىٰ يُرىٰ لكن لا في جهة، أي بلا مواجهة مع المرئي، ولا مقابلة له لامتناع أصل الجهة عليه تعالىٰ. وذكر في أكثر من كتاب أن المعتزلة والكرامية اتفقوا علىٰ أن كلَّ مرئي لا بُدَّ أن يكون في جهة ولما ثبت عند المعتزلة أنه تعالىٰ ليس في جهة نفوا الرؤية. ولما ثبتت الرؤية عند الكرامية أثبتوا الجهة. وأما أهل الحق فنفوا الجهة التي هي منفية أصلاً في حق الله، وأثبتوا الرؤية له تعالىٰ.

هذا هو حاصل هذه المذاهب في مسألة الرؤية. كما ذكره الإمام الرازي وقد نقل ابن تيمية كلام الرازي في صفحة [٢/ ٣٩٤](٤/ ٤٠٠) وما بعدها ، ثم علق عليه قائلاً في [٢/ ٣٩٦]: **"إن ما ذكره -أي ما ذكره الإمام الرازي- عن المعتزلة والكرامية ليس هو قولهم فقط، بل قول عامة طوائف بني آدم من المسلمين واليهود والنصارىٰ والمجوس والمشركين والصابئين، وهو قول جماهير مثبتي الصفات ونفاتها.**

ثم قال: وقدمنا أن العلم بأنه فوق العالم أعظم من العلم بأنه يُرىٰ".اهـ.

فهذا نص آخر من كلامه يدل علىٰ أنه يعتقد أن الله تعالىٰ في جهة وهو يعتقد أن رؤيتنا لله تعالىٰ لا تحصل إلا إذا كان الله تعالىٰ مواجهاً لنا وكنا نحن مواجهين مقابلين له بالجهة، وبخلاف ذلك فإن رؤية الله تعالىٰ مستحيلة. وأمّا أهل الحق فإنهم يثبتون أصل الرؤية وينفون الكيفية وهي الجهة ومستلزماتها كما هو مصرح في كلام السلف والخلف. وابن تيمية قائل بمذهب المجسمة والكرامية في هذه المسألة، فهو يثبت الرؤية والجهة، بل يعتقد أن إثبات الجهة أعظم من إثبات الرؤية. فهو كعادته يقلب الحق باطلاً ويقلب الباطل حقاً وينسب ذلك كله إلىٰ السلف وجماهير الأمة. بل أنه ادعىٰ الإجماع كما سوف نرىٰ علىٰ أن الله تعالىٰ يرىٰ وهو في جهة منا.

النص التاسع: الرؤية تستلزم كونه في جهة.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ٤٠٩](٤/ ٤٣٣): "**إن كون الرؤية مستلزمة لأن يكون الله بجهة من الرائي أمرٌ ثبت بالنصوص المتواترة**".اهـ.

فهذا ادعاء من ابن تيمية بأن كون الله في جهة متواتر عن النبي ﷺ وهو كذب عليه... وعادة ما يلجأ ابن تيمية إلىٰ إدعاء الضرورة والتواتر والإجماع في المسائل التي يقول هو بها، وهي في الحقيقة تكون مخالفة لكل ذلك.

واستدل علىٰ ذلك بقول الرسول ﷺ للصحابة في الحديث الثابت "فهل تمارون في رؤية القمر ليس دونه سحاب، قالوا لا يا رسول الله. قال: فإنكم ترونه كذلك". وسألهم عليه الصلاة والسلام أيضاً عن رؤيتهم للشمس كذلك. فقال ابن تيمية في [٢/ ٤١١](٤/ ٤٣٣): "ومن المعلوم أنه إذا كانت رؤيته مثل رؤية الشمس والقمر وجب أن يرىٰ في جهة من الرائي كما أن رؤية الشمس والقمر كذلك"اهـ.

فهذا الكلام من ابن تيمية تشبيه صريح من حيث الكيف. والمعلوم أن الرسول ﷺ إنما شبه الرؤية بالرؤية ، ولم يشبه كيفية الرؤية بكيفية الرؤية. وذلك أنا الصحابة سألوه عليه السلام بقولهم: "هل نرىٰ ربنا؟" ولم يقولوا له كيف نرىٰ ربنا. وكلمة

"هل" إنما يسألُ بها عن أصل النسبة هل تقع أو لا ، ولا يسأل بها عن كيفية النسبة. فالرسول ﷺ أجابهم بحسب ما سألوا عنه، وحرَّر لهم موضع الأشكال وقال: كما أنكم تقطعون برؤية الشمس والقمر، فإنكم ستقطعون برؤية ربكم[1].

فهو ﷺ إنما شبه بين الرؤية من حيث عدم حصول الشك والتردد فيهما لا من حيث الجهة. وبذلك يزول كل ما قاله ابن تيمية من ادعاء استلزام الرؤية للجهة، فهو كلام باطل. وعلىٰ كل حال فسوف نوضح رأي ابن تيمية في رؤية الله تعالىٰ بتفصيل أكثر في مسألة خاصة. ومجال الرد إنما يكون في محل آخر، لأن هدفنا هنا في هذا الكتاب إنما هو عرض مذهبه كما يراه هو.

النص العاشر: كون الله مرئياً بجهة ثبت بإجماع السلف والأئمة.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ٤١٥](٤/ ٤٤٤): "الوجه الرابع: **أن كون الله يرىٰ بجهة من الرائي ثبت بإجماع السلف والأئمة**".

في هذا النص يدعي ابن تيمية أن الإجماع أيضـًا قام علىٰ أن الله يرىٰ في جهة، وأن اللذين أجمعوا هم السلف والأئمة. وهو في هذا إن قصد بالسلف أي الصحابة والتابعين، وبالأئمة أي أئمة أهل السنة، فهو كاذب عليهم كعادته. وإن قصد بالسلف سلفه من المجسمة والكرامية، وبالأئمة أي أئمة هؤلاء الذين هم أئمته وبهم يقتدي فهو صادق، إلا أن إجماعهم ليس حجة إلا علىٰ أتباعهم الذين التزموا طريقتهم.

ومن هذا يتبين لك أن ابن تيمية قد ادعىٰ الضرورة والتواتر والإجماع علىٰ أن الله تعالىٰ في جهة وكلامه باطل. وكذب. والله المستعان.

---

(١) يترجح هذا المعنىٰ عن ملاحظة قول النبي ﷺ في نفس الحديث "ليس دونه سـحاب" ، فهذا الكلام يرجح إرادة القطع في الرؤية لا إرادة الجهة فيها.

وبهذا نكون قد أوفينا لك بما وعدناك به من الإتيان بنصوص كافية تثبت أن ابن تيمية قائل بالجهة التي هي مكان معين وبالمقابلة والمحدودية وبالحيز وبغير ذلك. وبهذا نكون قد انتهينا من ذكر المسائل التي تتعلق بذات الله مباشرة ورأي ابن تيمية فيها. وسنشرع بتوفيق الله في ذكر رأيه في صفات الله تعالىٰ وكيف يفهمها، وذلك في الباب التالي.

الباب الثالث

في بيان عقائد ابن تيمية في صفات اللّه تعالى

في هذا الباب سوف نوضح رأي ابن تيمية في صفات الله تعالىٰ نحو القدرة والإرادة والكلام والحياة، ليتبين كيف يفهم ابن تيمية هذه الصفات.

وسوف نحاول الكلام علىٰ تعلقات هذه الصفات عند ابن تيمية، واعلم أن حاصل مذهب ابن تيمية في كلام الله تعالىٰ أنه عبارة عن أصوات وحروف تقوم في ذات الله تعالىٰ نتيجة لإرادة الله تعالىٰ، فكلام الله عنده من متعلَّقات الإرادة، وهو يعترف بحدوث أفراد الكلام، أي بحدوث كل كلمة، ولكن يقول إنّ نوع الكلمات لا بداية له، فما زال الله عنده منذ الأزل إذا أراد تكلم وإذا أراد سكت. فهي صفات حادثة قائمة بذاته.

والإرادة عنده أيضـًا حادثة قائمة بذاته.

والحياة تستلزم الحركة، ولا يتصور حيـًا إلا إذا كان متحركـًا.

وقدرته تتعلق بذاته أي إنه تعالىٰ يستطيع أن يغير علىٰ ذاته، فيحدث فيها حالاً ويعدم أخرىٰ وهكذا.

وسوف نضع لكل مسألة فصلاً خاصـًا. والله المستعان.



الفصل الأول

الحياة والقدرة والإرادة والعلم

المسألة الأولى: الحياة وارتباطها بالحركة عنده:

ابن تيمية لا يفهم من صفة الحياة إلا أن الذات تتحرك، فالحركة لازمة عن الحياة، والحياة تستلزم الحركة، فما لا يتحرك ليس حيًا. فالفرق بين الحي والميت عنده هو الحركة، فالحي يتحرك والميت لا يتحرك، ولما ثبت أن الله حيّ لزم أن يكون متحركًا.

وهو يعتقد أن الحركة هي من الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله بإرادته وقدرته، فالله يتحرك إذا شاء ويسكن إذا شاء. وينقل ذلك عن المجسم الكبير عثمان بن سعيد الدارمي[1] ويسميه باسم الإمام كما في شرح العقيدة الأصفهانية ص ٣٨ قال: "وقال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه المعروف بنقض عثمان بن سعيد علىٰ المريسي الجهمي العنيد فيما افترىٰ علىٰ الله في التوحيد". ونقل عنه كلامًا حتىٰ قال (أي الدارمي): "وأما دعواك أن تفسير القيوم الذي لا يزول عن مكانه ولا يتحرك فلا يقبل منك هذا التفسير إلا بأمر صحيح مأثور عن النبي ﷺ أو عن بعض أصحابه، أو التابعين، **لأن الحيَّ القيوم يَفعلُ ما يشاء، ويتحرك إذا شاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء**[2]، لأن ذلك أمارة ما بين الحي والميت، لأن كل متحرك لا محالة حي، وكل ميت غير متحرك لا محالة..الخ".

فابن تيمية يرتضي هذا المفهوم للحي وارتباطه بالحركة من الدارمي المجسم وهو ينقل هذا النص عن الدارمي في أكثر من موضع. فأشار إليه أيضًا في شرح

---

(١) صاحب كتاب الرد علىٰ بشر المريسي.

(٢) تأمل كيف ينسب إلىٰ الله تعالىٰ الحركة والجلوس والهبوط...إلخ.

حديث النزول ص ١٥٨ فقال: "وأما المقدمة الثانية وهو منع دوام نوع الحادث فهذه يمنعها أئمة السنة والحديث القائلين بأن الله يتكلم بمشيئته وقدرته وأن كلماته لا نهاية لها، والقائلين بأنه لم يزل **فعالاً كما يقوله البخاري وغيره، والذين يقولون الحركة من لوازم الحياة فيمتنع وجود الحياة بلا حركة أصلاً كما يقوله الدارمي وغيره**".اهـ.

فتراه هنا أيضـًا ينقل مذهب الدارمي ويدعي أنه من أئمة السنة، ونقله لهذا المذهب دون اعتراض عليه خصوصـًا أنه نقله في موضع المعارضة والاحتجاج علىٰ الخصم هو رضاً بهذا الرأي.

وأيضـًا ينص علىٰ هذا القول في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ٥٨٩][1] فيقول رداً علىٰ الإمام الرازي: "ويقول له الخصم: هب أنك تقول لا بُدَّ له إذا كان متحيزاً من الحركة والسكون، فنحن نقول إن كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون، فإنه إما أن يكون منتقلاً أو لا يكون منتقلاً، فإن كان منتقلاً فهو متحرك، وإلا فهو ساكن.

والحركة الاختيارية للشيء كمال له كالحياة ونحوها، فإذا قدّرنا ذاتين إحداهما تتحرك باختيارها والأخرىٰ لا تتحرك أصلاً كانت الأولىٰ أكمل".اهـ.

---

(١) كذا في الطبعة القديمة من الرد علىٰ تأسيس التقديس، وليس هذا النص موجودا في الطبعة الحديثة، ولكنه موجود في درء التعارض (٤/ ١٦٠ مع اختلاف كما نبينه هنا.

في درء التعارض: «الثالث أن يقال: هب أن الأمر كذلك، ولكن إذا اعتبرنا الموجودات فما يقبل الحركة أكمل مما لا يقبلها، فإذا كان عدم الحركة عما من شأنه أن يقبلها صفة نقص، فكونه لا يقبل الحركة أعظم نقصـًا كما ذكرنا مثل ذلك في الصفات.

ونقول رابعـًا: الحركة الاختيارية للشيء كمال له، كالحياة ونحوها، فإذا قدرنا ذاتين إحداهما تتحرك باختيارها والأخرىٰ لا تتحرك أصلاً، كانت الأولىٰ أكمل».

فهو هنا يرد علىٰ الإمام الرازي علىٰ لسان غيره، ويرتضي هذه الحجة، ورضاه بها يعني أنه يقول بأن الحياة ملازمة للحركة، وأنه لا يتصور حياً غير متحرك.

والحقيقة أن كون ابن تيمية يثبت أن الله متحركٌ هو أمر لا شك فيه، كما ستراه بحول الله تعالىٰ وقوته في مسألة خاصة نعقدها.

أما هنا فالذي أردنا توضيحه هو أنه يربط بين كونه حيًا وبين كونه متحركًا، فافهم.

ويقول في درء التعارض (٢/ ٦٢-٦٣): "فمن نفىٰ الصفات جعله كالأعمىٰ الأصم الأبكم، وهذا بعينه موجود في الأفعال، فإن الحركة بالذات مستلزمة للحياة وملزومة لها بخلاف الحركة بالعرض".اهـ.

فهذا النص صريح غاية الصراحة في أن ابن تيمية يعتقد أن الحي لا يكون إلا متحركًا، وهو يوافق في ذلك الدارمي.

المسألة الثانية: القدرة والإرادة والعلم صفات حوادث متغيرات قائمات بالذات، وتشتمل هذه المسألة أيضاً على قيام الأفعال الحادثة بالله تعالى.

ابن تيمية يعتقد أن القدرة والإرادة والعلم هي عبارة عن صفات حوادث، أي صفات هي حادثة في ذاته، وفي بعض المواضع يقسم الواحدة منها إلىٰ نوعين، نوع صفة ذات ونوع صفة حادثة متغيرة. كما يقول في العلم الثابت لله. فهو يعتقد أن الله تعالىٰ يعلم الأمور جميعها بعلم قديم ثابت، ثم يعلم الحوادث والمتجددات بعلم آخر متجدد حادث وقائم بنفسه ذي كيفية غير العلم القديم.

وهكذا يقول بالنسبة للقدرة والإرادة، وذلك لأن الله تعالىٰ عند ابن تيمية فاعل علىٰ الدوام بالإرادة والقدرة، وفعله قائم بنفسه وفعله غير مفعوله، ففعله القائم

بنفسه عبارة عن صفة حادثة يتصف الله بها، لأن الأمر الحادث لا بدَّ لوجوده من سبب حادث، وهذا السبب هو القدرة والإرادة الحادثتان.

وهذا هو ما يقصده بصفات الأفعال الاختيارية القائمة بذاته تعالىٰ، وجنس هذه الأفعال قديم عند ابن تيمية والأفراد أي الإرادات والقُدَرُ المتجددة المعينة حادثة بلا شك فهي عنده قديمة بالنوع والجنس حادثة بالشخص والآحاد كما يقول في كلام الله تعالىٰ كما سنوضحه لك بتفصيل فيما يلي، وكما يقول في العالَمِ إنه قديم بالنوع حادثٌ بالشخص.

وسوف نورد لك الآن نصوصـًا كافية من كلام ابن تيمية علىٰ قيام الأفعال الحادثة الاختيارية بذات الله علىٰ التعاقب والتوالي.

النص الأول: الفعل قائم في ذات الله تعالى.

في شرح حديث النزول يردُّ ابن تيمية علىٰ من قال بأن الله لا يقوم به فعل اختياري بل فعله غيره.

ويقول لهم في ص ٤٢: **"وأكثر الناس خالفوهم في هذا الأصل، وأثبتوا له تعالىٰ فعلاً قائمـًا بذاته، وخلقـًا غير مخلوق ويسمىٰ التكوين"**.اهـ.

يريد بذلك أن الناس الذين يشير إليهم قالوا بأن الله تعالىٰ تقوم به أفعال حادثة بإرادته وقدرته، ويسمون هذه الأفعال بالتكوين، والذي نعلمه أن التكوين هي الصفة التي يقول بها السادة الماتريدية الأحناف ومن تابعهم.

ولكن هذه الصفة عندهم ليست حادثة كما يدعي ابن تيمية هنا، **وليست هي فعلاً ولا أفعالاً قائمة بالذات، بل هي صفة فعل، أي الصفة التي يوجد الله بها الأفعال والمخلوقات، وأفعال الله تعالىٰ لا تقوم بذاته عندهم**. وصفة التكوين عندهم قريبة من صفة القدرة عند الأشاعرة.

وبهذا تعلم أن ابن تيمية يستدل علىٰ ما يريد بأمر لا يدل عليه.

النص الثاني: الأفعال القائمة بالله قسمان متعدية ولازمة وكلها حادثة.

قال ابن تيمية في ص ٤٢ من شرح حديث النزول: "الأصل الثاني: **نفيُهم أن تقوم به أمور تتعلق بقدرته ومشيئته ويسمون ذلك حلول الحوادث**، فلما كانوا نفاةً لهذا، **امتنع عندهم أن يقوم به فعل اختياري يحصل بقدرته ومشيئته، لا لازمَ ولا متعدٍّ**، لا نزول ولا مجيء ولا إتيان ولا خلق ولا إحياء ولا إماتة، ولا غير ذلك، فلهذا فسروا قول السلف بالنزول بأنه يفعل ما يشاء على أن مرادهم حصول مخلوق منفصل. ولكن كلام السلف صريح في أنهم لم يريدوا ذلك، وإنما أرادوا الفعل الاختياري الذي يقوم به". اهـ.

فهذا نص صريح آخر يوضح فيه ابن تيمية أن الأفعال الاختيارية التي تقوم بذات الله قسمان:

القسم الأول: لازمة لذاته، أي لا يتعدىٰ أثرها لغيره وهي مثل النزول والمجيء والإتيان.

القسم الثاني: متعدية، نحو الخلق والإحياء والإماتة.

فيفهم من ذلك أن تعلقات القدرة نحو الخلق والإحياء والإماتة عند ابن تيمية أفعال حادثة قائمة بذات الله، ومعنىٰ حادثة أن لها بداية ولها نهاية، أي أنها تقوم بذات الله ثم تنعدم ويقوم فعل آخر ثم يزول وهكذا، فهي حوادث متسلسلة منذ الأزل إلىٰ الأبد في ذات الله تعالىٰ عما يقول.

وينسب هذا إلىٰ السلف، والسلف منه براء كبراءة الذئب من دم يوسف.

النص الثالث: أفعال الله القائمة بذاته.

يستند ابن تيمية في تقرير ما يسميه بمذهب السلف إلىٰ مُجَسِّمَيْنِ معروفين الأول الدارمي صاحب الرد علىٰ بشر المريسي، والثاني محمد بن الهيصم المجسم المشهور الذي حكىٰ عبد القاهر البغدادي العديد من فضائحه وأقواله الفاسدة،

والعجيب أن ابن تيمية يعتمد كلامهما علىٰ أنه كلام أهل السنة وكلام السلف، ومن هذا تعلم مَنْ يريد ابن تيمية بالفعل إذا قال أن هذا مذهب السلف، فهؤلاء هم السلف عنده.

ينقل ابن تيمية عن محمد بن الهيصم هذا كيف أن كلام الله حادث وقائم به وليس قديمـًا، وقال في ص٣٧ من شرح العقيدة الأصفهانية نقلاً عن ابن الهيصم " وقال أهل الجماعة: بل القرآن غير بائن من الله، وإنما هو موجود منه وقائم به".

ثم قال ابن تيمية: "وذكر محمد بن الهيصم في مسألة الإرادة والخلق والمخلوق وغير ذلك ما يوافق التي ليست أعيانها قديمة ولا مخلوقة. وهو يحكي ذلك عن الجماعة".اهـ.

يريد ابن تيمية أن يقول كما أن ابن الهيصم نقل عن الجماعة أن القرآن غير قديم وحادث الأفراد، وإن لم يُسمِّه مخلوقـًا، فكذلك ينقل عنهم أن الإرادة ليست عينها قديمة ولا مخلوقة، يعني أنها حادثة في ذات الله تعالىٰ. وابن تيمية يعتمد كلام ابن الهيصم ويوافقه علىٰ تقريره لهذا القول، وأنه قول أهل الجماعة. وحاصل قول ابن الهيصم كما وضحه ابن تيمية أن عين الإرادة غير قديمة فهي إذن حادثة، وأنها غير مخلوقة أي غير موجودة خارج ذات الله، **إذن فهي موجودة في ذات الله فيتحصل أنها حادثة العين قائمة بذات الله.**

والإرادة والخلق المذكوران هنا، هما من الأفعال الحادثة القائمة بذات الله عند ابن تيمية.

ثم بعد ذلك أيضـًا ينقل عن المجسم الآخر وهو الدارمي كلامـًا يقرر فيه نفس المعنىٰ ولكن بتفصيل، فيقول مثلاً في ص ٣٨ نقلاً عن الدارمي أثناء رده علىٰ المريسي: "وأما دعواك أن تفسير القيوم الذي لا يزول عن مكانه ولا يتحرك فلا يقبل منك هذا التفسير إلا بأمر صحيح مأثور عن النبي ﷺ أو عن بعض أصحابه أو التابعين، لأن الحيَّ القيوم يفعل ما يشاء، ويتحرك إذا شاء ويهبط ويرتفع إذا شاء،

ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء، لأن ذلك أمارة ما بين الحي والميت لأن كل متحرك لا محالة حي وكل ميت غير متحرك لا محالة".اهـ.

ثم تكلم الدارمي كما ينقل عنه ابن تيمية عن الوجه والسمع والبصر والغضب والرضا والحب والبغض والفرح والكره والضحك والعجب والسخط والإرادة وغير ذلك. ثم قال ابن تيمية في ص ٤٠: "وكلام أهل الحديث والسنة في هذا الأصل كثير جداً". وذكر من الآيات ما يدعي أنها تدل علىٰ أفعال حادثة قائمة بذات الله، وهي التي سماها الأفعال اللازمة كما سبق ووضحناه لك. ثم قال في ص٤٢: "وأما أفعاله المتعدية إلىٰ المفعول به الحادث وذكرها في القرآن العزيز فكثير جداً". وذكر بعضاً من الآيات ثم قال: "ومثل هذا كثير في القرآن والاحتجاج به ظاهر علىٰ قول الجمهور الذين يجعلون الخلق غير المخلوق وهو الصواب، فإن الذين يقولون الخلق هو المخلوق قولهم فاسد"اهـ.

وذكر بعد ذلك أنه يمكن الرد علىٰ من قال بأن الخلق هو المخلوق بأن لا يلزم منه قدم المخلوقات لجواز قيام الحوادث بالذات الإلهية ولجواز التسلسل في الآثار والأفعال.

ثم قال في ص ٤٣: "وأما الأحاديث الدالة علىٰ هذا الأصل التي في الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها عن النبي فأكثر من أن يحصيها واحد."اهـ.

فهذا كله يبين لك أن ابن تيمية يقول بقيام الحوادث من الأفعال اللازمة والمتعدية وكذلك من الصفات الحادثة بالله تعالىٰ.

النص الرابع: الأفعال تقوم بالله .

قال ابن تيمية في شرح العقيدة الأصفهانية في ص ٦٣: "وأما السلف وجمهور المسلمين من جميع الطوائف فإنهم طردوا أصلهم وقالوا: **بل الأفعال تقوم به كما تقوم به الصفات** والخلق ليس هو المخلوق".اهـ.

وادعىٰ أن البخاري نقل الإجماع علىٰ هذا ثم قال: "ومن قال الصفات تنقسم إلىٰ صفات ذاتية وفعلية، ولم يجعل الأفعال تقوم به، فكلامه فيه تلبيس، فإنه سبحانه لا يوصف بشيء لا يقوم به، وإن سلم أنه يتصف بما لا يقوم به".اهـ.

فهو يعارض الذين قالوا أن لله صفات أفعال، وقالوا الفعل غير قائم بالله من حيث أن الفعل إذا لم يكن قائماً بذات الله فكيف يكون صفة له، ووَصَفَ قولهم أنه تلبيس.

أقول: وهكذا هو حال هذا الرجل المتعصب لذاته ومذهبه، يظن نفسه هو القائل بالحق مع بطلان قوله؛ فإن الذين قالوا الله تعالىٰ يتصف بصفات أفعال أرادوا أمرين معاً: الأول أن الله يتصف بصفات تنشأ عنها الأفعال والأفعال غير قائمة بالله، بل أصل هذه الأفعال وهي الصفات هي القائمة به تعالىٰ، وهذه الصفات نحو القدرة والإرادة، وعند الأحناف أضافوا التكوين، فهذه الصفات قائمة بالله تعالىٰ، ولكن ما ينشأ عنها من أفعال لا يقوم بذات الله تعالىٰ لأنه مخلوق والمخلوق لا يحل بذات الخالق فتأمل. فليس في كلامهم تلبيس كما يدعي ابن تيمية.

والأمر الثاني الذي أراده هؤلاء وهم أهل السنة وليس الجهمية كما ادعىٰ ابن تيمية أن الله إذا أوجد وخلق شيئاً بقدرته سمي خالقاً، وإذا أوجد الرزق للمخلوقات سمي رازقاً، وإذا أوجد صور المخلوقات بقدرته سمي مصوراً، وإذا أمات بعض الناس سمي مميتاً، وإذا أحياهم سمي محيياً وهكذا، فالخالق والرازق والمصور والمحيي والمميت هي عبارة عن صفات لله، أي كلمات نحن نصف الله تعالىٰ بها، ولكنها دالة علىٰ أفعال، وهذه الأفعال غير قائمة بالله تعالىٰ بل أصل هذه الأفعال وهو القدرة هو القائم به تعالىٰ. فلذلك اشتق لله منها صفات وأسماء، فمن الخلق اشتق الخالق ومن الرزق اشتق الرازق، ومن التصوير اشتق المصور وهكذا. وهذا هو مذهب أهل السنة خلافاً للمجسمة أصحاب ابن تيمية.

النص الخامس: التصريح بكون الإرادة والمحبة والمشيئة وغير ذلك أموراً مخلوقة قائمة بذات الله تعالى.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل والمسائل المجلد الأول ص ٣٤٩ من الطبعة التي أشرف عليها محمد رشيد رضا: "فما مِنَ الإرادة والمحبة والمشيئة والرضا والغضب والمقت وغير ذلك من الأمور، لو كان مخلوقاً في غيره لم يكن الرب تعالىٰ متصفاً به، بل كان يكون صفة لذلك المحل، فإن المعنىٰ إذا قام بمحل كان صفة لذلك المحل ولم يكن صفة لغيره، فيمتنع أن يكون المخلوق أو الخالق موصوفاً بصفة موجودة قائمة بغيره لأنه فطر ذلك[1] ما وصف به نفسه من الأفعال اللازمة يمتنع أن يوصف الموصوف بأمر لم يقم به. وهذا مبسوط في مواضع أخر".اهـ.

فهذا النص كما ترىٰ واضح وصريح في أن كل هذه الأمور المذكورة إنما هي أمور مخلوقة أي حادثة أحدثها الله تعالىٰ وخلقها في ذاته، وهو هنا عبر عن ذلك بما يفهم منه بأنها مخلوقة، مع أنه في أغلب المواضع ينفر من إطلاق لفظ المخلوق عليها، ويكتفي بأن يقول هي حادثة، وذلك لكي لا يلزمه الخصم بأن المخلوق قائم في ذات الخالق، وأنا أعتقد أن هذا التصريح هنا كاف لمن يشك في ذلك. هذا مع أن مجرد قوله إنها أمور حادثة وقائمة بذات الله كاف في إثبات قيام المخلوق بالخالق، لأن الحادث هو المخلوق، فإننا لا نريد من المخلوق إلا الموجود بعد العدم، وكذلك هو معنىٰ الحادث فهما متساويان في حقيقتيهما، **وإن كان ابن تيمية يفرق بينهما فيطلق علىٰ الحادث القائم في ذات الله إنه حادث ولا يقول إنه مخلوق، وذلك في أغلب المواضع. وأما المخلوق فإنه يخصه بالحادث خارج ذات الله علىٰ**

---

(١) قوله (لأنه فطر ذلك) علق عليه محمد رشيد رضا بقوله: "ليس له معنىٰ فلا بد أن يكون محرفاً وما قبله وما بعده سيأتي بيانه في مواضع أخرىٰ من هذه المباحث كما أشار إليه في قوله وهذا مبسوط في مواضع أخر.اهـ.

زعمه. وواضح أن هذه التفرقة مجرد اصطلاح لا حاصل تحته، فكل من النوعين يقرّ ابن تيمية بأنه موجود بقدرة الله فلا فرق بعد ذلك بينهما في الحقيقة. ولكن هذا التفريق في التسمية عنده، إنما قال به لكي لا يصرح بقيام المخلوق في الخالق ولكي يفرَّ من خصومه إذا ألزموه إلزامًا بقيام المخلوق في ذات الله. وهذا في الحقيقة لازم له سواء صرح به أو لم يصرح، لأن الإلزام بالمذهب والقول إنما يكون مداره علىٰ المعنىٰ لا علىٰ اللفظ. فافهم هذا.

والحقيقة أن قيام الحوادث المخلوقة في ذات الله هي قاعدة أصلية وكبيرة في مذهب ابن تيمية صرح بها في العديد من المواضع كما هنا وأقام عليها العديد من المسائل كما ترىٰ وكما سيتضح لك عند الكلام علىٰ مسألة كلام الله وخلق القرآن، بتوفيق الله تعالىٰ.

النص السادس: الأفعال الاختيارية قائمة بذات الله ومنها العلم.

يرد ابن تيمية في مجموعة الرسائل والمسائل علىٰ ابن عقيل الحنبلي في مسألة الكلام وقيام الحوادث بالله، حيث أن ابن عقيل ينفي قيام الحوادث بالله وابن تيمية يجيز ذلك. وإليك النص التالي المذكور في (١/ ٤٠٩-٤١٠) قال ابن تيمية: "وأما جواب ابن عقيل فبناه علىٰ أصل ابن كُلاَّب الذي يعتقده هو وشيخه وغيرهما، وهو الأصل الذي وافقوا فيه ابن كُلاَّب ومن اتبعه كالأشعري وغيره، **وهو أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته، وأنه ليس فيما يقوم به شيء يكون بمشيئته وقدرته لامتناع قيام الأمور الاختيارية به عندهم، لأنها** حادثة، والله لا يقوم به حادث عندهم. ولهذا تأوّلوا النصوص المناقضة لهذا الأصل كقوله تعالىٰ: ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، فإن هذا يقتضي أنه سيرىٰ الأعمال في المستقبل[1]".

(١) أي سيحدث في الله رؤية الأعمال في المستقبل، وهو معنىٰ قيام الحوادث في ذات الله عند ابن تيمية.

وذكر بعض الآيات، ثم قال: "وكثير من المتأخرين من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة وافقوا ابن كلاب علىٰ هذا الأصل، كما بسط الكلام علىٰ ذلك في مواضع أخر. واختلف كلام ابن عقيل في هذا الأصل، فتارة يقول بقول ابن كلاب وتارة يقول بمذهب السلف وأهل الحديث[1] **إن الله تقوم به الأمور الاختيارية ويقول أنه قام به أبصار متجددة حين تجدد المرئيات لم تكن قبل ذلك، وقام به علم بأن كل شيء وجد غير العلم الذي كان أولاً أنه سيوجد**، كما دلَّ علىٰ ذلك عدة آيات في القرآن كقوله تعالىٰ: ﴿لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وغير ذلك. وكلامه في هذا الأصل وغيره يختلف؛ تارة يقول هذا وتارة يقول هذا، فإن هذه المواضع مواضع مشكلة كثر فيها غلط الناس لما فيها من الاشتباه والالتباس".اهـ.

في هذه الفقرة يصرح ابن تيمية بقيام الحوادث في ذات الله وقيام الأفعال الاختيارية. ومن الحوادث القائمة بالله علمه الذي يحصل ويوجد فيه بالمعلوم بعد وجوده. وذلك أن ابن تيمية يقول كما نبهنا سابقاً أن الله يتصف بعلمين علم أزلي وعلم حادث، فالأزلي متعلق بكل الأمور منذ الأزل، والحادث يحصل ويوجد في ذات الله عند وجود المخلوقات، ولا يزيد هذا العلم عن العلم الأزلي في الكشف ولكن في الكيفية والصفة. فهذا حادث وذلك قديم.

وكذلك نص هنا علىٰ أن إبصار الله هو أمرٌ حادث يحدث في ذات الله بعد وجود المخلوق.

فتحصل أن كل صفات الله الوجودية الكمالية عند ابن تيمية حادثة متسلسلة منذ الأزل، أي أن بعضها يحدث ويحل محلَّ البعض الآخر وهكذا. فكمالات الله متتالية لا تزال تحدث، هذا هو قول ابن تيمية في صفات الله كما رأيتَ وكما سترىٰ.

---

(١) لاحظ أن العبارة التالية هي وصف من ابن تيمية لمن يسميهم بأهل الحديث، وهو عين مذهبه، وفيه يصرح بأن صفات الله حادثة كما وضحناه لك أعلاه.

النص السابع: كل الصفات القائمة بالله حادثة الأفراد قديمة بالنوع ومنها الكلام.

قال ابن تيمية في مجموع الرسائل والمسائل [المجلد الأول/ ص ٤٥٠]: "وأما الرب تعالىٰ إذا قيل لم يزل متكلماً إذا شاء ولم يزل فاعلاً لم يكن دوام كونه متكلماً بمشيئته وقدرته ودوام كونه **فاعلاً بمشيئته وقدرته ممتنعاً، بل هذا هو الواجب لأن الكلام صفة كمال لا نقص فيه**".اهـ.

يصرح ابن تيمية بوجوب كون الله تعالىٰ فاعلاً علىٰ الدوام وهذا هو أصل قوله بالقِدَم النوعي للعالم.

ثم قال في نفس الصفحة:" والمتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن يكون الكلام لازماً له بدون قدرته ومشيئته، والذي لم يزل يتكلم إذا شاء، أكمل ممن صار الكلام يمكنه بعد أن لم يكن الكلام ممكناً له. وحينئذ فكلامه قديم مع أنه يتكلم بمشيئته وقدرته، **وإن قيل إنه ينادي ويتكلم بصوت لا يلزم من ذلك قدم صوت معين**، وإذا كان قد تكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل بمشيئته وقدرته لم يمتنع أن يتكلم بالباء قبل السين، وإن كان نوع الباء والسين قديماً لم يستلزم أن تكون الباء المعينة والسين المعينة قديمة، لما علم من القرآن من الفرق بين النوع والعين".اهـ

يعني أن الكلمات التي يتألف منها القرآن كلها حادثة الأعيان وكلٌّ منها قامت في ذات الله عند تكلمه بها.

ثم قال: "وهذا الفرق ثابت في الكلام والإرادة والسمع والبصر وغير ذلك من الصفات، **وبه تحل هذه الإشكالات الواردة علىٰ وحدة هذه الصفات وتعددها وقدمها وحدوثها، وكذلك تزول به الإشكالات الواردة في أفعال الربَ وقدمها وحدوثها وحدوث العالم**".اهـ.

هذه هي الطريقة التي يحل بها ابن تيمية هذه الإشكالات، فهو يقول في جميع هذه الصفات التي ذكرها بأنها قديمة بالنوع حادثة بالأفراد، وأفرادها الحادثة قائمة في ذات الله تعالىٰ.

ثم قال: "وإذا قيل أن حروف المعجم قديمة بمعنىٰ النوع كان ذلك ممكنًا بخلاف ما إذا قيل اللفظ الذي نطق به زيد وعمرو قديم، فإن هذا مكابرة للحس، والمتكلم يعلم أن حروف المعجم كانت موجودة قبل وجودها بنوعها، وأما نفس الصوت المعين الذي قام به التقطيع والتأليف المعين فيعلم أن عينه لم تكن موجودة قبله.

والمنقول عن الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة مطابق لهذا القول".اهـ.

هذا هو غاية كلام ابن تيمية في معنىٰ قيام الصفات في الله تعالىٰ فهو يبني رأيه في كل صفة علىٰ القول بالتسلسل في القدم، أي أن كل صفة فهي واحدة من حيث النوع ومتعددة من حيث الأشخاص، وهي قديمة من حيث النوع حادثة من حيث الأفراد.

ويجري هذا القول وهذه الطريقة في سائر الصفات كما رأيت في كلامه أي إنه يطرد هذا الأصل في الكلام والسمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والغضب، وهكذا إلىٰ آخر الصفات.

وكذلك فهو يطرد هذا الأصل في خلق العالم، فالعالم المشاهد مخلوق وأما نوع العالم وجنسه فهو غير مخلوق لأنه قديم بنوعه وحادث بأفراده، كما سبق أن بيناه لك.

ومع أن هذا النص يوضح رأي ابن تيمية غاية التوضيح في كلام الله تعالىٰ، من حيث إنه قديم بالنوع وحادث بالأفراد، إلا أننا سنعقد فصلاً خاصًا نتكلم فيه بتفصيل حول هذه المسألة لما جرىٰ فيها من أخذ وردٍّ.

النص الثامن: نعم الحوادث تقوم في ذات الربِّ.

ونقل عنه محمد رشيد رضا قطعة من كتاب منهاج السنة تتعلق بالكلام، وفي هذه القطعة يقول ابن تيمية [١/ ٤٦٠] وهي في منهاج السنة [١/ ٢٢٤]: "**فإن قلتم لنا: فقد قلتم بقيام الحوادث بالرب، قلنا لكم نعم، وهذا قولنا الذي دلَّ عليه الشرع والعقل**، ومن لم يقل أن الباري يتكلم ويريد ويحب ويبغض ويرضىٰ ويأتي ويجيء فقد ناقض كتاب الله، ومَنْ قال أنه لم يزل ينادي موسىٰ في الأزل فقد خالف كلام الله مع مكابرة العقل".اهـ.

وقال في الصفحة {٤٦١} وهي في منهاج السنة [١/ ٢٢٤]: "**فإذا قالوا لنا فهذا يلزم منه أن تكون الحوادث قامت به. قلنا: ومَنْ أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة، ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل**".اهـ.

فهذه النصوص في غاية الصراحة بقول ابن تيمية بأن الحوادث قائمة بالله تعالىٰ. وهو فوق ذلك يدعي أنه لم ينكر هذا أحد من السلف، بل يدعي أنهم قائلون بهذا وأن القرآن والسنة يصرَّحان به.

وأما قوله إن الذي ينفي أن الله يغضب ويرضىٰ ..الخ فهو يناقض القرآن فأقول: إن الذي ينفي نفس اللفظ فهو قطعـًا مناقض للقرآن، وأما الذي يقول أن معنىٰ قولنا أن الله يغضب أنه يعاقب العاصي، أي يقول أن هذا تعبير وكناية عن مراد الله وحكمه علىٰ الفعل المعين الذي تعلق به. ويقول إن الغضب الحقيقي المعروف في اللغة لا يقوم بالله تعالىٰ لأنه انفعال، والانفعال نقص في المنفعل كما هو معلوم لدىٰ العقلاء.

فكيف يقال عن هذا القائل إنه يناقض القرآن والسنة، وأين ذكر في القرآن والسنة إن غضب الله حادث وقائم بذاته، وإن رحمته حادثة وقائمة بذاته، وإن إرادته حادثة وقائمة بذاته؟! وإن كلامه حادث وقائم بذاته. وهكذا في سائر الصفات. وإن الكلام الذي يقول به ابن تيمية ما هو إلا ادعاء منه لا دليل له عليه. وهو باطل في ذاته.

وهو دائمـًا يتمسك بالمعنىٰ العرفي المفهوم من القرآن ثم يحمل هذا المعنىٰ العرفي علىٰ الله تعالىٰ، فالغضب الحادث والعلم الحادث والكلام الحادث هي أوصاف للمخلوقات، والمعنىٰ العرفي للفظ العلم والكلام والغضب والرضا والإرادة هو الذي يستلزم كون هذه الأمور حادثة قائمة بالذات. ولكن كيف يجوز أن يحمل المعنىٰ العرفي أي المعروف استعماله ونسبته إلىٰ البشر، كيف ينسب هذا المعنىٰ نفسه إلىٰ الله تعالىٰ ويدعي في نفس الوقت أن التشبيه والتجسيم لا يلزمه. كلا، بل هو غارق في التجسيم حتىٰ أذنيه، ومع ذلك يَدَّعي أنه هو المتبع للكتاب والسنة والعقل وهو عنها من أبعد الناس.

النص التاسع: الله يتصرف بنفسه كيف يشاء.

قال ابن تيمية في منهاج السنة (١/ ٢٢٥) يخاطب الشيعة:

"والفلاسفة الدهرية قالوا بقدم العالم وأن الحوادث فيه لا إلىٰ أول، وأن الباري موجب بذاته للعالم ليس فاعلاً بمشيئته وقدرته، **ولا يتصرف بنفسه، وأنتم وافقتموهم علىٰ طائفة من باطلهم حيث قلتم أنه لا يتصرف بنفسه، ولا يقوم به أمر يختاره ويقدر عليه**، وجعلتموه كالجماد الذي لا تصرف له ولا فعل، وهم جعلوه كالجماد الذي لزمه وعلق به ما لا يمكنه دفعه عنه ولا قدرة له علىٰ التصرف فيه، فوافقتموهم علىٰ بعض باطلهم.

ونحن قلنا بما يوافق العقل والنقل من كمال قدرته ومشيئته وأنه قادر علىٰ الفعل بنفسه كيف يشاء".اهـ.

هكذا يتصور ابن تيمية ربَّه، فهو يقدر علىٰ نفسه ويتصرف فيها كيف يشاء، فانظر إلىٰ مدىٰ قبح هذه العبارة التي يطلقها ابن تيمية هكذا ويعتقد أنها الحق الذي لا ريب فيه، مع ما تستلزمه من حدوث الله وتغيره المستلزم لعدم كماله أي المستلزم لنقص ذاته الجليلة.

ومعلوم عند أهل السنة أن القدرة لا تتعلق إلا بالممكنات وذات الله تعالىٰ وصفاته واجبات لا ممكنات، ولكنها عند ابن تيمية من الممكنات فهي واقعة تحت نطاق تعلق القدرة والإرادة.

ومع أن المبتدئ في علم التوحيد يعلم أن تعلق القدرة بشيء يستلزم حدوث هذا الشيء ونقصه واحتياجه. ومعنىٰ ذلك أنه مخلوق، فإنك ترىٰ ابن تيمية يقول بكل ذلك، بل يدعي أيضـًا أن الله تعالىٰ يصير كاملاً عند حدوث هذه الحوادث فيه. فسبحان الله، هل يصير الرب كاملاً إذا قام فيه ما هو من الأمور الممكنة المحتاجة الناقصة. فهل هذا إلا تناقض وابتعاد عن العقل.

ولهذا كله فقد صرح أهل السنة بأن الله تعالىٰ يتصف بصفات كلها قديمة، ولا توجد صفة من صفات الله حادثة، لأن قيام الحادث بالذات يستلزم حدوث الذات وهذا باطل. ولكنه عند ابن تيمية هو الحق الذي لا ريب فيه.

وهو في كل هذا يبني أقواله علىٰ تجويز التسلسل في الأزل، وهذا أي التسلسل في الأزل باطل لأن الأزل معناه عدم الأولية، ووجود الحادث في الأزل معناه وجود ما له أول بلا أولية. وهو تناقض.

النص العاشر: التسلسل مبني على قيام حوادث في ذات الله تعالى شيئاً بعد شيء.

قال ابن تيمية في درء التعارض (١/ ٢٧٧):

"فالطريق التي تَقْطَعُ هؤلاء الفلاسفة أن يقال: إن كان التسلسل في الآثار شيئـًا بعد شيء ممتنعـًا بطلت الحجة، وإن كان جائزاً أمكن أن يكون حدوث كل شيء من العالم مبنيـًا علىٰ حوادث قبله؛ إما معانٍ حادثة شيئـًا بعد شيء في غير ذات الله تعالىٰ، وإما **أمور قائمة بذات الله تعالىٰ، كما يقوله أهل الحديث وأهل الإثبات الذين يقولون لم يزل الله متكلمـًا إذا شاء فعالاً لما يشاء**".

وهذا النص صريح أيضًا في القول بقيام الحوادث بذات الله تعالىٰ وأن هذه الحوادث لا نهاية لها في القدم أي لا بداية لها.

فهذه عشرة نصوص قاطعة تدل علىٰ حقيقة عقائد ابن تيمية في ذات الله تعالىٰ وفي صفاته وقيام أفعاله بذاته.

وبهذا يكون الوقت قد حان لعرض رأي ابن تيمية في مسألة كلام الله تعالىٰ؛ ما هي حقيقة كلام الله؟ وأيضًا قوله في القرآن أحادثٌ هو أم قديم؟ ومع أن هذه المسألة يجب أن تكون قد اتضحت لدىٰ القراء بفهمهم للمسائل السابقة إلا أننا سنخصص لها فصلاً منفرداً لأهميتها.



الفصل الثاني

كلام الله تعالى

سوف نعرض في هذا الفصل رأي ابن تيمية كما اعتدنا باستجلاب نصوص له من كلامه الصريح في فهمه لكيفية كون الله متكلماً، ونوضح بعد ذلك رأيه في المسألة المشهورة وهي هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق.

وبناءً على ذلك نقسم هذا الفصل إلى قسمين:

القسم الأول: في عرض كلام ابن تيمية في كلام الله بصورة عامة.

القسم الثاني: نعرض فيه عقيدة ابن تيمية في خلق وحدوث القرآن، وهذا وإن كان مرتباً على القسم الأول إلا إننا خصصنا له موضعاً خاصاً لأهميته.

القسم الأول

في عرض رأي ابن تيمية في كلام الله

حاصل ما يعتقده ابن تيمية في كلام الله تعالىٰ هو أن كلام الله تعالىٰ عبارة عن أصوات وحروف متسلسلة منذ الأزل، وكل حرف وصوت يفنىٰ ويوجد بعده حرف وصوت آخران في ذات الله تعالىٰ وهكذا. وهذه الأصوات هي التي يسمعها الناس، وهي تخرج من ذات الله . فالكلام قديم بالنوع حادث بالشخص. والكلام عنده صفة فعل، أي صفة هي فعل ناتج عن القدرة والإرادة.

فكلام الله متألف ومتركب من كلماته التي تتألف بدورها من الحروف والأصوات، والحروف والأصوات أمور حادثة بلا شك ولا ريب وقائمة بالله تعالىٰ. وأيضـاً فإن الكلام عندما يصدر من ذات الله فإنه تصاحبه حركة معينة قائمة بذات الله أيضـاً.

هذا حاصل ما يعتقده ابن تيمية في حقيقة كلام الله تعالىٰ وتنزه عن ذلك، وأما تفصيل ذلك فستراه في النصوص المتوالية في هذه المسألة.

المسألة الأولى: كلام الله قائم به.

الله تعالىٰ متكلم وكلامه الذي هو صفة من صفاته يقوم به، هذا القدر متفق عليه بين الأشاعرة والمجسمة. ولكن المجسمة يقولون زيادةً إن الكلام صوت وحرف، ومن هؤلاء ابن تيمية. وفي هذا الموضع سنبين بالتفصيل أن ابن تيمية يقول أن كلام الله قائم به، ليكون هذا بداية الشروع في هذه المسألة.

قال ابن تيمية في شرح العقيدة الأصفهانية ص٥: "وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها علىٰ أنَ الله تعالىٰ متكلم بكلام قائم به، وأنّ كلامه غير مخلوق".

وفي ص ٥٧ قال: "وإنما المقصود إثبات أنه متكلم حقيقة بكلام يقوم بنفسه".

وفي ص ٦٠ قال: "فنقول: إذا ثبت بهذا الدليل أنه سبحانه متكلم، وثبت أن الرُّسل أخبروا بذلك فنقول: الذي أخبرت به الرسل أنه متكلم بكلام قائم بنفسه، هذا هو الذي نبينه وهذا هو الذي فهمه عنهم أصحابهم ثم تابعوهم بإحسان، بل علموا هذا من دليل الرسل بالاضطرار، ولم يكن في صدر الأمة وسلفها من ينكر ذلك".اهـ.

هذا القدر من المعنىٰ، متفق عليه، وهذا الذي أردنا نحن هنا أن نوضحه لكي نجعله قاعدة بعد ذلك نستند إليها في إعادة بناء رأي ابن تيمية. ولا أظن أحداً من الذين يتبعون ابن تيمية يمكن أن يعارض في هذا القدر وأن ابن تيمية قائل به.

وأحببنا نحن أن نؤكد هذا المعنىٰ، لأننا سنثبت بعد ذلك أن ابن تيمية لا يفهم الكلام إلا إذا كان حرفـًا وصوتـًا. ولا يفهم الحرف والصوت إلا إذا كانا حادثين، ولا يفهم الحوادث إلا أن تكون مستندة إلىٰ قدرة الله وإرادته. ليلزم بعد ذلك أن كلام الله تابع لإرادته وهو حادث وقائم في الله ، أي إن الله تعالىٰ أحدث الكلام في ذاته ولم يحدثه في مخلوقاته كما قالت المعتزلة.

المسألة الثانية: الكلام مترتب على القدرة والإرادة.

قال في شرح العقيدة الأصفهانية ص ٦٩: "بل كل ما تحتج به المعتزلة علىٰ أن القرآن مخلوق من نحو هذا فإنه لا يدلُّ علىٰ أنه بائن منه، وإنما يدل علىٰ أنه يتكلم بمشيئته وقدرته، فيمكن هؤلاء التزامه ويكون قولهم متضمناً للإيمان بجميع ما أنزله الله مما يدل علىٰ أنه يتكلم بمشيئته وقدرته وعلىٰ أن كلامه غير مخلوق بخلاف غيرهم".اهـ.

في هذا النص يوضح ابن تيمية أن كلام الله يترتب علىٰ القدرة والإرادة، وقد بين أن الأصل في مسألة كلام الله هل هو صفة لازمة لذاته كالعلم والقدرة، أو أنه يتكلم إذا شاء ويسكت إذا شاء ؟ كما في النص التالي:

قال ابن تيمية في شرح العقيدة الأصفهانية ص٦٨:

"وكذلك أبو بكر عبد العزيز ذكر في كتابه ما ذكره القاضي أبو يعلىٰ عنه أن أصحاب الإمام أحمد قد تنازعوا في معنىٰ قولهم القرآن غير مخلوق هل المراد به أنه صفة لازمة له كالعلم والقدرة، أو أنه يتكلم إذا شاء ويسكت إذا شاء ؟

وهذه المسألة متعلقة بمسألة قيام الأفعال بذاته المتعلقة بالمشيئة هل يجوز أم لا؟ كالإتيان والمجيء والاستواء ونحو ذلك، وتسمىٰ مسألة حلول الحوادث".اهـ.

ونحن نعلم أن ابن تيمية في هذه المسألة يقول بأن الحوادث تقوم بذات الله تعالىٰ ويعتبر الحركة والمجيء والإتيان والاستواء كلها من نفس الباب أي كلها عبارة عن حركات حادثة تقوم بالله، أي علىٰ حد تعبيره هو أن الله يتصرف بنفسه فيتحرك ويستوي ويجيء.

فالله عند ابن تيمية يتصرف ويفعل بذاته ما يشاء ويحدث أحوالاً في ذاته بقدرته وإرادته.

فهذه هي مسألة قيام الحوادث بالذات التي ينصرها ابن تيمية كغيره من المجسمة.

وعلىٰ هذه المسألة يفرع مسألة كلام الله تعالىٰ فيقول إنه تعالىٰ يحدث في ذاته أصواتًا وحروفًا ثم يخرجها من ذاته، وهذه الأصوات الحادثة عبارة عن أفعال قائمة بذاته. أي عبارة عن أفعال حادثة يوجدها الله بإرادته في ذاته، وهذا هو الكلام عن ابن تيمية.

وتعرف أيها القارئ بمجرد فهمك لما نقول هنا أن كيفية كلام الله مطابقة لكيفية كلام المخلوق أي كلام البشر اللفظي. ولهذا فإننا نقول أن ابن تيمية مشبه ومجسم، ولا يكون هذا ادعاءاً بل بيانًا لحاله.

المسألة الثالثة: تأكيد أن الكلام مترتب على الإرادة والقدرة.

ونزيد هنا علىٰ إثبات أن ابن تيمية يقول بأن كلام الله مترتب علىٰ الإرادة والقدرة، ومعنىٰ ذلك أنه يوجده الله بقدرته وإرادته في ذاته. وينسب هذا المعنىٰ إلىٰ السلف رضوان الله عليهم.

قال ابن تيمية في مجموع الرسائل والمسائل المجلد الثاني ص ٣٦١: "**وأما السلف وأتباعهم وجمهور العقلاء فالمتكلم المعروف عندهم من قام به الكلام وتكلم بمشيئته وقدرته، لا يعقل متكلم لم يقم به الكلام، ولا يعقل متكلم بغير مشيئته وقدرته**" .اهـ.

وقال في ص ٣٧٩ من نفس الكتاب: "وأمّا السلف فقالوا لم يزل الله متكلماً إذا شاء وإن الكلام صفة كمال ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، كما أن من يعلم ويقدر أكمل ممن لا يعلم ولا يقدر. **ومن يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن يكون الكلام لازماً لذاته ليس له عليه قدرة ولا له فيه مشيئة**".اهـ.

ثم قال في ص ٣٨٠ في تكملة بيان رأيهم: "فتبين أن الرب لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال منعوتاً بنعوت الجلال، **ومن أجلها الكلام، فلم يزل متكلماً إذا شاء ولا يزال كذلك وهو يتكلم بالعربية كما تكلم بالقرآن العربي**".اهـ.

وهذا النص سنورده في محل آخر بنفسه كاملاً، ولكنا اقتصرنا هنا علىٰ هذا القدر لأنه يكفي في إثبات كون الله تعالىٰ عند ابن تيمية متكلماً بإرادته وقدرته، وأن الكلام قائم بالذات.

وإذا ثبت أن كلام الله عند ابن تيمية يترتب علىٰ الإرادة والقدرة، فإن هذا يعني أن الكلمات حادثة، لأن كل ما يترتب علىٰ القدرة والإرادة فهو حادث. وكل حادث يجب أن يكون له بداية ونهاية. وكل حادث فيجب أن يكون مخلوقاً فهذا

هو المفهوم من المخلوق، لأن اللغة والعقل والدين لا يفرق بين الحادث والمخلوق، فكل حادث مخلوق، وكل مخلوق فهو حادث بلا ريب.

فعلىٰ هذا، يجب أن يكون كل ما هو كلام الله حادثـًا، ونحن نعلم علم اليقين أن القرآن كلام الله تعالىٰ، فيلزم بناءاً علىٰ هذا الفهم لرأي وقول ابن تيمية أن يكون القرآن حادثـًا. ونلزمه نحن أيضـًا أن يكون القرآن مخلوقـًا لأنه لا فرق بين الحدوث والخلق مطلقـًا.

ونحن وإن كنا سنتكلم علىٰ كل هذه المسائل بتفصيل في محلها اللائق بها، ونأتي بالنصوص من كلام ابن تيمية التي توضح أنه يقول بهذه الأقوال ويلزمه بعضها لزومـًا لا يستطيع الانفكاك عنه. إلا أننا هنا أردنا تنبيه القارئ علىٰ هذه المسائل وإظهار أنها متلازمة مترابطة مع بعضها البعض.

لاحظ أن ابن تيمية يفرق بين حدوث الكلمات وحدوث جنس الكلمات فيمنع الثاني ويقول بالأول.

المسألة الرابعة: الكلام قديم بالنوع حادث بالشخص.

ومعنىٰ هذه العبارة هو أن كلام الله يتألف من كلمات مفردة، وكل كلمة تسبق الأخرىٰ وتتلوها غيرها، وجنس هذه الكلمات قديم لأنه مترتب علىٰ قدرة وإرادة الله، وكل كلمة منها حادثة موجودة بإيجاد الله تعالىٰ في ذاته. وكل كلمة من هذه الكلمات تتألف من حرف وصوت، وسوف نداد أيضـًا في محل آخر أن جنس الحروف قديم، أي أن جنس حرف "أ" وحرف "ب" وهكذا إلىٰ نهاية حروف أبجد قديم، ولكن أفراد وأشخاص هذه الحروف حادثة مخلوقة بإيجاد الله تعالىٰ لها. وهذا التصور هو نفس تصور ابن تيمية لقدم العالم بالجنس وقدم المخلوقات بالجنس أيضـًا، فيلزمه من الشنائع هنا عين ما يلزمه هناك.

وهذا التصور تابع لاعتقاد ابن تيمية أن الكلام تابع للإرادة والقدرة، وأن الكلام متألف من حرف وصوت، ولما تيقن ابن تيمية بأن الحرف والصوت أي كل حرف وصوت فلا بُدَّ أن يكون حادثاً لأن له أولاً ونهاية، فلكي يهرب من أن يكون الله متصفاً بصفة حادثة الجنس فقد قال هنا بأن الكلام قديم بجنسه ونوعه، وإن سَلَّم بحدوث أفراده.

فهو يعتقد أنه بهذا الأسلوب يحل هذه الإشكالية المتعلقة بالقدم والحدوث، ولكنه في الحقيقة يقع في إشكاليات عديدة كالتجسيم والتشبيه المحض وقيام الحادث في الذات الإلهية وغير ذلك.

وسوف نعرض نصوصه المتعلقة بهذا المعنىٰ هنا ونوضحها بتوفيق الله تعالىٰ.

النص الأول: ويشتمل على خلاصة عقيدة ابن تيمية في كلام الله .

وهذا النص الذي نورده هنا فيه بيان تفصيلي وكافٍ لمذهب ابن تيمية في كلام الله تعالىٰ وأنه حادث الأفراد قديم الجنس، وأن هذه الأفراد الحادثة قائمة بذاته جل وعز، إلىٰ آخر ما قلنا من كون هذه الأفراد متركبة من صوت وحرف، أو فلتقل أصوات وحروف. ومع كفاية هذا النص في الدلالة علىٰ مذهب الرجل إلا أننا سنورد غيره تدعيماً لهذا المعنىٰ وتثبيتاً للفكرة، وأنها لم تأتِ عَرَضاً عند ابن تيمية ولم تكن فلتة من لسانه أمسكناها نحن عليه كما يحلو لبعض جهلة أتباعه أن يقولوا.

ولطول هذا النص سنعرضه مُقَطَّعاً ونذكر باختصار معاني ما نسقطه منه مع العزو إلىٰ موضعه في كتبه ليتمكن القارئ من الرجوع إليه إن أَحَبَّ.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل والمسائل في [١/ ٤٤٥] وما بعدها: "وإذا عرفت الأصل الذي منه تفرع نزاع الناس، فالذين قالوا ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، تنازعوا في كلام الله تعالىٰ، فقال كثير منهم: **الكلام لا يكون إلا بمشيئة**

المتكلم وقدرته فيكون حادثاً كغيره من الحوادث، ثم قالت طائفة والرب تعالىٰ لا يقوم به الحوادث فيكون الكلام مخلوقاً في غيره فجعلوا كلامه مخلوقاً من المخلوقات، **ولم يفرقوا بين قال وفَعَل**".

ومعلوم لدىٰ المُطَّلع أن هذا المذهب الذي وضحه ابن تيمية هنا هو مذهب المعتزلة، الذين قالوا أن كلام الله فعل من أفعاله، ويرجع ذلك إلىٰ عدم قولهم بالكلام النفسي الذي قال به أهل السنة، ومع قول المعتزلة بأن كلامه تعالىٰ فعل، فهم لم يجرؤوا علىٰ القول بأن هذا الفعل الذي هو الحرف والصوت قائم بذاته تعالىٰ حالٌ فيها، بل صرحوا كما قال ابن تيمية بأن هذا الحرف والصوت قد خلقه الله تعالىٰ في مخلوق، فهما قائمان في بعض المخلوقات ويدلان علىٰ مراد الله تعالىٰ وعلمه ولهذا سُمِّيا كلاماً لله تعالىٰ، فكل ما دل علىٰ مراد الواحد وصدر منه ابتداءً تكويناً فهو كلام له وإن لم يقم بذاته.

وقد عرفت من كلام ابن تيمية أنه يعترض عليهم بذلك، ولهذا قال "ولم يفرقوا بين قال وفعل".

ثم قال ابن تيمية بعد ذلك: "وقد علم أن المخلوقات لا يتصف بها الخالق، فلا يتصف بما يخلقه في غيره من الألوان والأصوات والروائح والحركة والعلم والقدرة والسمع والبصر، **فكيف يتصف بما يخلقه في غيره من الكلام**".اهـ.

انظر هنا في هذه الفقرة وتأمل كيف يقول ابن تيمية أن الله لا يتصف بما يخلقه في غيره مما ذكر، **واعلم أن كلمة في غيره هنا مقصودة لابن تيمية وهي قيد مهم في الكلام، ليفيد بعد ذلك أنه تعالىٰ يمكن أن يتصف بشيء يخلقه في ذاته، فالمستحيل عند ابن تيمية هو أن يتصف الله بسمع أو كلام مخلوقٍ في غيره، ولا يستحيل عنده أن يتصف الله تعالىٰ بسمع أو كلام مخلوقين في ذاته.** ولعلك تستغرب من هذا الفهم الذي يلزم منه أن السمع والكلام والعلم وغير ذلك هي أمور يخلقها الله تعالىٰ في

ذاته فيصبح متصفًا بها، فهي صفات مخلوقة، أي حادثة؛ علىٰ عدم الفرق بين المخلوق والحادث، ولكنها مخلوقة في الذات ولذلك فهي صفات لله.

فيصبح حاصل معنىٰ هذا الكلام أن الكلام وغيره من الصفات هي أمور وأفعال يوجدها الله في ذاته فتكون صفات له.

وذكر ابن تيمية بعد ذلك رداً وإلزامًا علىٰ المعتزلة، وهذا الإلزام باطل وهو تمويه وتشويه لرأيهم علىٰ فساده في ذاته، وهذه هي عادة ابن تيمية عندما يناقش خصومه فإنه يلجأ إلىٰ إلزامهم بما لا يلزمهم أصلاً. ولا نريد نحن أن نبين فساد كلامه في هذا لأن لهذا موضعًا آخر بتوفيق الله.

ثم قال ابن تيمية:"وقالت طائفة: بل الكلام لا بُد أن يقوم بالمتكلم ويمتنع أن لا يكون كلامه إلا مخلوقًا في غيره وهو متكلم بمشيئته وقدرته، **فيكون كلامه حادثًا بعد أن لم يكن لامتناع حوادث لا أول لها.** وهذا قول الكرامية وغيرهم".اهـ.

هذا هو عرض ابن تيمية لقول الكرامية، وهو يخالفهم في أصول منها:

- أن بعض الكرامية يمنعون التسلسل في القدم، ولذلك يقولون إن كلامه حادث أي جنس كلامه حادث.

- وهو يقول بجواز التسلسل في القدم، بل بوجوبه ولذلك يقول إن جنس كلامه قديم وأفراده حادثات.

ثم قال ابن تيمية: **"قال كثير من هؤلاء الذين يقولون بامتناع حوادث لا أول لها مطلقًا: الكلام لازم لذات الرب كلزوم الحياة ليس هو متعلقاٍ بمشيئته وقدرته بل هو قديم كقدم الحياة"**.اهـ.

تأمل كيف يصرح هنا بأنَّ ما كان متعلقًا بالمشيئة والقدرة فلا يمكن أن يكون قديمًا. ومعنىٰ هذا أن كلامه تعالىٰ كما يقول هو به حادث لأنه يتعلق عنده بالقدرة

والمشيئة، ولكنه كما تعلم حادث الأفراد قديم بالنوع! ثم قال: "إذ لو قلنا إنه بمشيئته وقدرته لزم أن يكون حادثـًا، **وحينئذ يلزم أن يكون مخلوقـًا أو قائمـًا بذاته، فيلزم قيام الحوادث به**، وذلك مستلزم لتسلسل الحوادث، لأن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، قالوا: وتسلسل الحوادث ممتنع إذ التفريع علىٰ هذا الأصل".اهـ.

إذن كما ظهر لك، فالقول مطلقـًا بأن الشيء يترتب علىٰ القدرة والمشيئة، يلزم عنه القول بحدوث وخلق هذا الشيء، كائنـًا ما كان. وهؤلاء ينفون أن يكون المخلوق قائمـًا بذات الله تعالىٰ لما يلزم عنه من قيام الحوادث بالذات، ولذلك قالوا بأن الكلام أصلاً قديم لا يتعلق بالإرادة والقدرة.

وابن تيمية يخالفهم في أمور:

- هم يمنعون قيام الحوادث المخلوقة في ذات الله تعالىٰ.
- وهو يجيز ذلك بل يقول به أصلاً.
- وهم يمنعون أن يكون الكلام مترتبـًا علىٰ الإرادة والقدرة.
- وهو يقول أن الكلام مترتب علىٰ الإرادة والقدرة.
- وهم يمنعون تسلسل الحوادث في القدم.
- وهو يجيز ذلك بل يقول به.

ثم قال ابن تيمية ص ٤٤٦: "ثم إن هؤلاء لما قالوا بقدم عين الكلام تنازعوا فيه، فقالت طائفة: القديم لا يكون حروفـًا ولا أصواتـًا، لأن تلك الحروف لا تكون كلامـًا إلا إذا كانت متعاقبة، والقديم لا يكون مسبوقـًا بغيره، فلو كانت الميم من (بسم) قديمة مع كونها مسبوقة بالسين والباء، لكان القديم مسبوقـًا بغيره، وهذا ممتنع، فيلزم أن يكون القديم هو المعنىٰ فقط ولا يجوز تعدده لأنه لو تعدد لكان اختصاصه بقدر دون قدر ترجيحـًا من غير مرجح، وإلا كان لا ينافي لزوم وجود أعداد لا نهاية لها في آن واحد. قالوا: وهذا ممتنع فيلزم أن يكون معنىٰ واحداً هو

الأمر والخبر ومعنىٰ التوراة والإنجيل والقرآن، وهذا أصل وقول الكرامية والأشعرية".اهـ.

وهذا القدر الأخير من توضيح لهذا القول غير صحيح، لأن الأشعرية لا يقولون أن القرآن الذي هو صفة الله تعالىٰ هو المعنىٰ اللغوي للكلمات المنزلة علىٰ سيدنا محمد بل يقصدون به المدلول العقلي الذي هو صفة قائمة بالله تعالىٰ وهي صفة قديمة. وكلامه هنا صريح في أنهم أرادوا المعنىٰ الأول وهو غلط عليهم كما هو ظاهر، وكما نبه إليه علماء السادة الأشاعرة.

ثم قال: "وقالت طائفة من أهل الكلام والحديث والفقهاء وغيرهم: بل هو حروف قديمة الأعيان لم تزل ولا تزال وهي مترتبة في ذاتها لا في وجودها كالحروف الموجودة في المصحف وليس بأصوات قديمة".اهـ.

هذه الطائفة تقول أن الكلام هو فقط الحروف، وهذه الحروف قديمة كما ذكر، ومن الواضح أنه يخالفهم في هذا القول أيضـًا.

قال في ص ٤٤٦: "ومنهم من قال بل هو أيضـًا أصوات قديمة، ولم يفرق هؤلاء بين الحروف المنطوقة التي لا توجد إلا متعاقبة وبين الحروف المكتوبة التي توجد في وقت واحد كما يفرق بين الأصوات والمداد، فإن الأصوات لا تبقىٰ بخلاف المداد فإنه جسم يبقىٰ، فإذا كان الصوت لا يبقىٰ امتنع أن يكون الصوت المعين قديمـًا، لأن ما وجب قدمه لزم بقاؤه وامتنع عدمه".اهـ.

لاحظ أن هؤلاء يقولون أيضـًا أن الكلام حروف وأصوات ولكنها ليست حادثة بل قديمة، ومن الواضح أن ابن تيمية يخالف هؤلاء أيضـًا.

ثم أكمل ابن تيمية كلامه حول بيان المذاهب وقال: "فهؤلاء الخلقية والحادثية والاتحادية والإقرائية أصل قولهم إن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث مطلقـًا، ومن

قال بهذا الأصل فإنه يلزم[1] بعض هذه الأقوال أو ما يشبه ذلك، فإنه إما أن يجعل كلام الله حادثاً أو قديماً، وإذا كان حادثاً إما أن يكون حادثاً في غيره، وإما أن يكون حادثاً في ذاته، وإذا كان قديماً فإما أن يكون القديم المعنىٰ فقط أو اللفظ، أو كلاهما، فإذا كان القديم هو المعنىٰ فقط لازم أن لا يكون الكلام المقروء كلام الله، ثم الكلام في ذلك المعنىٰ قد عرف".اهـ.

وقوله هنا أنه يلزم علىٰ القول بأن المعنىٰ هو كلام الله كون الكلام المقروء ليس هو كلام الله ليس بلازم بل هو باطل. فهو باطل لأن المراد بالمعنىٰ كما نبهناك عليه هو الصفة القائمة بالذات، وليس هو معنىٰ هذه الألفاظ الوضعية اللغوية. وحتىٰ علىٰ القول بأن الله متصف بصفة الكلام وهذه هي معنىٰ قائم بذاته، فلا يلزم من ذلك كون المقروء المنزل علىٰ سيدنا محمد ليس كلاماً لله، بل هو أيضاً كلام له، لأنه دال علىٰ بعض مدلولات تلك الصفة التي يتصف الله تعالىٰ بها. فافهم.

إلىٰ هذا الحد كنا نبين الأقوال والمذاهب التي يرفضها ابن تيمية ولغاية الآن لم نوضح مذهبه بعد، وسنوضحه بعد قليل كما يبينه هو في تتمة كلامه السابق في نفس المحل، فقد قال في ص ٤٤٩:

"وأما الصنف الثالث الذين فرقوا بين الواجب والممكن والخالق والمخلوق والغني الذي لا يفتقر إلىٰ غيره والفقير الذي لا قوام له إلا بالغير، فقالوا: كل ما قارن الحوادث من الممكنات فهو حادث كائن بعد أن لم يكن، وهو مخلوق مصنوع مربوب، وأنه يمتنع أن يكون فيما هو فقير ممكن مربوب، شيئاً قديماً فضلاً عن أن يقارن حوادث لا أول لها، ولهذا كانت حركة الفلك دليلاً علىٰ حدوثه كما تقدم التنبيه عليه.

(١) يلزم كذا في المطبوعة، وأظنها يلتزم.

وأمّا الربُّ تعالىٰ إذا قيل لم يزل متكلماً إذا شاء ولم يزل فاعلاً، لم يكن دوام كونه متكلماً بمشيئته وقدرته، ودوام كونه فاعلاً بمشيئته وقدرته ممتنعاً، بل هذا هو الواجب؛ لأن الكلام صفة كمال لا نقص فيه، فالرب تعالىٰ أحق أن يتصف به من كل موصوف بالكلام".اهـ.

هذا هو بداية الشروع من ابن تيمية في توضيح مذهبه وقوله في كلام الله تعالىٰ فهو منذ الأزل متكلم بمشيئته وقدرته، والحجة عنده علىٰ هذا أن الكلام بهذا الشكل صفة كمال، والحق أن الكلام بهذا الوجه ليس صفة، بل هو فعل قائم بالذات. لأن كل ما كان صادراً عن القدرة والإرادة فيمتنع أن يكون صفة لأنه حادث بل هو فعل، والفعل ليس هو نفس الصفة. وعلىٰ كل حال فلا نريد الخوض في الرد عليه في هذا، ولكن حاصل ما نريد بيانه حتىٰ الآن أن ابن تيمية يقول أن كلام الله عبارة عن أصوات وحروف حادثة قائمة بذاته أحدثها وأوجدها بقدرته ومشيئته، ونوعها أزلي وفردها حادث. **ولكن كأن ابن تيمية قد غفل عن أنه ليس كل صفة كمال للمخلوق فيجب إثباتها للخالق، لأن صفة الكمال للمخلوق قد تكون نقصاً إذا نسبت للخالق، لعدم تمحض كمالها، أي لكونها في حد ذاتها كمالاً ناقصاً.**

علىٰ كل حال فتعالوا نكمل قراءة ما يريده ابن تيمية في هذا المحل، قال: "إذ كل كمال يثبت للمخلوق **فالحق أولىٰ به، لأن القديم الواجب الخالق أحق بالكمال من المحدث الممكن المخلوق**. ولأن كل كمال يثبت للمخلوق فإنما هو للخالق، وما جاز اتصافه به من الكمال وجب له، فإنه لو لم يجب له لكان إما ممتنعاً وهو محال بخلاف الفرض، وإما ممكناً يتوقف ثبوته له علىٰ غيره والرب تعالىٰ لا يحتاج في ثبوت كماله إلىٰ غيره، فإن معطي الكمال أحق بالكمال، **فيلزم أن يكون غيره أكمل منه، أو كان غيره معطياً له الكمال وهذا ممتنع**، بل هو بنفسه المقدسة مستحق لصفات الكمال فلا يتوقف ثبوت كونه متكلماً علىٰ غيره، فيجب ثبوت

كونه متكلماً، وإن ذلك لم يزل ولا يزال، والمتكلم بمشيئته أكمل ممن يكون الكلام لازماً له بدون قدرته ومشيئته، والذي لم يزل يتكلم إذا شاء أكمل ممن صار الكلام يمكنه بعد أن لم يكن الكلام ممكناً له".اهـ.

ونؤكد للقارئ أننا لا نريد الرد علىٰ ابن تيمية هنا ولكنا نقول: أنه لا يخفىٰ علىٰ عاقل عارف بأساليب البراهين والنظر مدىٰ ضعف طريقة الاستدلال التي يتبعها ابن تيمية هنا، فإن الكمال اللائق بالمخلوق قد لا يليق بالخالق، كالزوجة والولد كمال للرجل ولكنه بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ نقص. وكذلك فإنه ليس كل كمال لائق بالخالق فإنه لائق بالمخلوق، لأن القدرة المؤثرة الموجدة من العدم والعلم المحيط بجميع المعلومات لا يليق واحد منهما بالمخلوق لاختصاصهما بواجب الوجود. وهكذا ينتقض كلامه هنا. مع أن نفس الكلام بالحرف والصوت وهو الكلام اللفظي إذا سلمنا أنه كمال محض -وهو غير مسلم -فإنه لا يتم إلا علىٰ التوالي الزماني، فصار الزمان شرطاً في وجود الكمال، والشرط قيد والقيد حدًّ، والله لا يحده حدّ. مع أننا أصلاً لا نسلم أن الكلام اللفظي كمال محض لدلالته علىٰ الاحتياج والتغير.

وأما كلام ابن تيمية عن أن الله لا يحتاج في ثبوت كماله إلىٰ غيره، فهو هنا ينفي الاحتياج، والاحتياج هو توقف كمال الذات علىٰ غير الذات، وابن تيمية ينفي هنا التوقف التام المطلق لا مطلق التوقف لأنه يقول بوجوب كون الله خالقاً وكونه خالقاً يستلزم أن يوجد المخلوقات، وهذا يوجبه ابن تيمية. وهو بقوله بذلك يسلم بجواز توقف كمال الذات علىٰ غير الذات.

ولذلك فابن تيمية لا ينفي مطلق التوقف. ولذلك تراه يستلزم أن يكون غيره أكمل منه، وهذا اللازم لا يصح إلا بناءً علىٰ فرض التوقف المطلق لا مطلق التوقف ولو من جهة ما. ولذلك فكلامه هناك يتعارض مع ما ألزمناه به في أكثر من موضع.

وعلىٰ كل حال، فإن ابن تيمية في هذا النص ما يزال يؤكد علىٰ المقولات التي ذكرناها عنه من أن الكلام قديم بالنوع حادث بالفرد والشخص، وكما سيتأكد لك هذا الكلام أي تتأكد نسبته إلىٰ ابن تيمية هنا وفي بقية النصوص كما سنذكرها. ولنكمل الآن بقية كلامه لنفهم مراده بلفظه.

قال ابن تيمية ص ٤٥٠: "وحينئذ فكلامه قديم مع أنه يتكلم بمشيئته وقدرته".اهـ.

هذا الكلام يريد به ابن تيمية أن يَفِرَّ من لزوم حدوث أصل الصفة في ذات الله فلجأ إلىٰ القول بأن **كلام الله قديم، وقصد بقوله هذا: أن جنس الكلام قديم لا نفس الكلام، فكل كلمة من كلماته تعالىٰ حادثة ولكن جنسها قديم.**

ومعلوم لدىٰ القارئ الفهيم أن الجنس والنوع لا يتحقق إلا بتحقق أفراده، وأصلاً فإن النوع لا وجود له في الخارج، وكلمة قديم لا تنطبق إلا علىٰ الموجود الخارجي، فالحاصل أن ابن تيمية يُصَيِّرُ الموجود الذهني وهو النوع موجوداً خارجيًا، ثم يحكم علىٰ هذا بأنه قديم. فهو قد ارتكب بهذا أمرين شنيعين. ثم هو بعد ذلك ضم إلىٰ هذا القول بأن الكلام عبارة عن أفراد من الكلمات المتتالية والمتوالية منذ الأزل، فضم إلىٰ الشنائع السابقة القول بالتسلسل في القدم. وهذا في غاية السقوط.

قال ابن تيمية بعد ذلك مباشرة: "وإن قيل إنه ينادي ويتكلم بصوت **لا يلزم من ذلك قدم صوت معين**".اهـ.

يريد بهذا معارضة من قال من الطوائف السابقة بأن كلام الله حرف وصوت ومع ذلك فالحرف والصوت قديمان لا أول لهما. ومعارضة من قال أن كلام الله حرف فقط كذلك أيضًا.

والذي ينص عليه ابن تيمية هنا هو أن الصوت المعين أي الكلمة المعينة ليست قديمة، ومعنىٰ ذلك أنها حادثة قائمة بذات الله، أوجدها الله بقدرته وإرادته في ذاته.

فهذا في الحقيقة ما هو إلا عبارة عن القول بحدوث كلمات الله تعالىٰ والحدوث هو الخلق عند العقلاء، وإن كان ابن تيمية يفرق بينهما كما سنوضح لك لاحقاً. فيكون ابن تيمية في الحقيقة قائلاً بخلق كلمات الله، أي بأن كلمات الله مخلوقة قائمة في ذاته. وهذا في غاية الشناعة. وسوف نوضح هذا المعنىٰ زيادة توضيح كما يأتي في موضعه.

قال ابن تيمية بعد ذلك ص ٤٥٠: "وإن كان قد تكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل بمشيئته وقدرته لم يمتنع أن يتكلم بالباء قبل السين، وإن كان نوع الباء والسين قديماً لم يستلزم **أن تكون الباء المعينة والسين المعينة قديمة لما علم من القرآن من الفرق بين النوع والعين**".اهـ.

هذا النص وهذه الكلمات من ابن تميمة في غاية الصراحة بأن كلام الله تعالىٰ قديم بالنوع حادث بالشخص والفرد، أي إنه متألف من سلسلة لا تتناهىٰ في الأزل.

فابن تيمية يعتقد أن الباء من حيث النوع قديمة، ومعنىٰ قديمة أي لا بداية لها، وأن الباء المعينة المشار إليها حادثة لا شك. والباء المعينة حادثة لأنها من تعلقات القدرة والإرادة، أي إن الله تعالىٰ أوجدها بقدرته وإرادته. وكل ما ترتب علىٰ قدرته تعالىٰ وإرادته فهو لا بُدَّ أن يكون حادثـاً. ويلزمه علىٰ ذلك، أن النوع لما كان قديماً فإنه غير مترتب علىٰ القدرة والإرادة. فإذا كان النوع شيئاً موجوداً، يلزمه وجود شيء قديم غير مترتب علىٰ قدرته تعالىٰ. وهو كفر. وإن لم يكن النوع شيئاً وجودياً كان لا محالة عدمياً، فيلزمه أن يصف الله تعالىٰ بأمر عدمي. وهو تناقض مع ما قرره من أن الكلام كمال، وأنه لا كمال إلا بالأمور الوجودية لا العدمية.

وعلىٰ كل الوجوه فكلامه في غاية التناقض والتضارب.

وأما دعواه أن الفرق بين النوع والفرد مما قرره القرآن، فهذه إحدىٰ دعاويه العارية عن الحقيقة، وما أكثرها في كتبه. وإلا فإن الناس لا يعلمون النوع إلا تجريداً ذهنياً وأمراً اعتبارياً ليس موجوداً بذاته في الخارج، بل العجب منه خاصة لأنه من أكثر الناس تشنيعاً علىٰ من قال من الفلاسفة بوجود الأنواع والأمور الكلية في الخارج، فها هو ذا يقع في نفس ما نفاه. وهي عادة المبتدعة !!

ثم قال ص ٤٥١: **"وهذا الفرق ثابت في الكلام والإرادة والسمع والبصر وغير ذلك من الصفات"**.اهـ.

يريد أن الفرق بين النوع والفرد ثابت في سائر الصفات لا في صفة الكلام فقط، ونحن قد نقلنا لك سابقاً حاصل ما يعتقده ابن تيمية من عقائد في علم الله تعالىٰ وسمعه وبصره وإرادته وكلامه، **فهو يطبق ذلك الفرق علىٰ جميع هذه الصفات فيقول إنها حادثة بالشخص قديمة بالنوع**. فاقرأ هذا واستغرب ما شئت!

ثم قال: "وبه تحل هذه الإشكالات الواردة علىٰ وحدة هذه الصفات وتعددها وقدمها وحدوثها، وكذلك تزول به الإشكالات الواردة في أفعال الربُّ وقدمها وحدوثها وحدوث العالم".اهـ.

فهنا يعمم ابن تيمية هذه القاعدة عنده علىٰ سائر هذه المذكورات. ويعتقد أنه بها تنحل هذه الإشكالات المتوهَّمة التي ذكرها هنا. وتأمل في آخر كلامه فهو دليل علىٰ أنه يقول في العالم أيضاً أنه قديم بالنوع وحادث بالشخص كما ذكرناه لك في أول هذا الكتاب.

وفي الحقيقة فإن هذه القاعدة، وهي تجويز التسلسل في القدم، والقدم النوعي والحدوث بالأفراد، هي من أصول مذهب ابن تيمية الكبيرة والتي لم يعتمد في تقريرها وتأكيدها إلا علىٰ شبهات أخذها من بعض الفلاسفة، وظن أن هذه الشبهات واردة علىٰ ما قاله المتكلمون، فلجأ إلىٰ هذا القول ليفر منها، ولم يعرف أنه بقوله بذلك يقع في إشكالات عديدة جداً.

واعلم أن ابن تيمية قد أخذ هذه القاعدة الخطيرة من أحد الفلاسفة الذين نصبوا أنفسهم للرد علىٰ المتكلمين من سائر الفرق، وخاصة الأشاعرة، سعياً إلىٰ نصرة وتأكيد فلسفة أرسطو، وهذا الفيلسوف هو ابن رشد الحفيد، صاحب كتاب مناهج الأدلة، وغيره من الكتب ككتاب "تهافت التهافت" الذي ردَّ فيه علىٰ الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي. ومعلوم عند المطلعين أن ابن رشد كان من القائلين بالتسلسل النوعي في العالم ليفر من مشكلة الحدوث والقدم، ويعتمد ابن تيمية أيضاً علىٰ الفيلسوف اليهودي ابن ملكا وغيره. ومنهم أخذ ابن تيمية هذا القول وتمسك به وصار يصوِّره علىٰ أنه قول أهل السنة والسلف وكافة التابعين، وهذا كله قريب من الكذب علىٰ هؤلاء جميعاً. وما أردنا هنا إلا التنبيه علىٰ أصول كلام ابن تيمية، ولنا موضع آخر في التفصيل والرد عليه.

فاقرأ معنا نهاية كلام ابن تيمية في هذا النص ا لخطير.

قال ابن تيمية: "**وإذا قيل إن حروف المعجم قديمة بمعنىٰ النوع كان ذلك ممكناً، بخلاف** ما إذا قيل: اللفظ الذي نطق به زيد وعمرو قديم، فإن هذا مكابرة للحس، والمتكلم يعلم أن حروف المعجم كانت موجودة قبل وجودها، بالنوع، وأما نفس الصوت المعين الذي قام به التقطيع والتأليف المعين فيعلم أن عينه لم تكن موجودة قبله".اهـ.

فها هنا يصرح بكلام لا يحتمل التأويل أن اللفظ المفرد حادث والنوع قديم في حروف المعجم وكذلك في سائر الكلام. ثم يقول بعد ذلك:

" **والمنقول عن الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة مطابق لهذا القول، ولهذا أنكروا علىٰ مَنْ زعم أن حرفاً من حروف المعجم مخلوق**".اهـ.

ثم نص ابن تيمية بعد ذلك علىٰ أن من قال بأن حرفاً من حروف المعجم مخلوق فإن هذه بدعة، وهو طريق إلىٰ القول بأن القرآن مخلوق ثم قال: "ولا ريب أن من جعل نوع الحروف مخلوقاً ثابتاً عن الله كائناً بعد أن لم يكن لزم عنده أن

يكون كلام الله العربي والعبري ونحوهما مخلوقاً، وامتنع أن يكون الله متكلماً بكلامه الذي أنزله إلىٰ عباده، فلا يكون شيء من ذلك كلامه"اهـ.

ولاحظ أيها القارئ النبيه أن هذه التفرقة بين عين الحرف وبين نوعه، هي تفرقة أوجدها ابن تيمية من عنده ولم ترد لا في كتاب ولا سنة، ولم يقل بها أحد من قبله إلا من أشرنا إليهم من المبتدعة الملحدين. وها هو ابن تيمية يدعي بكل صراحة أن هذا القول هو القول الصحيح، وينسبه إلىٰ أحمد بن حنبل!

وأمّا ادعاؤه أن من جعل نوع الحروف حادثاً فيلزمه عدم كون الكتب السماوية كلاماً لله، فهذا إلزام باطل، لأن كل الكتب السماوية كلام لله تعالىٰ لأنها دالة علىٰ كلامه النفسي الأزلي، أي علىٰ بعض مدلولات كلامه القائم بذاته. فادعاء ابن تيمية لا أساس له كما ترىٰ.

ثم قال ابن تيمية بعد ذلك في نهاية هذا النص ص ٤٥٢: **"فطريقة الإمام أحمد وغيره من السلف مطابقة للقول الثابت الموافق لصريح المعقول وصحيح المنقول"**اهـ.

إذن، قد تبين لك الآن أن جميع ما ذكرناه ووضحناه لك من معنىٰ كلام الله هو أمر يعتقده ابن تيمية ويعتقد أنه الحق الذي لا ريب فيه. وهو في الحقيقة محض التجسيم والتشبيه. بل محض البدعة التي لم يقل بها غيره إلا من وافقه من المبتدعة.

وأما نسبة ذلك إلىٰ الإمام أحمد فبطلانها أظهر من أن يحتاج إلىٰ كلام خصوصاً بعد أنْ نص علماء الإسلام علىٰ أن الإمام أحمد لم يكن كذلك ممن يخوض في مثل هذه المسائل، وأن أصحابه المجسمة قد شوهوا مذهبه ونسبوا إليه ما لم يقله. ونقول نحن بعد ذلك إنه حتىٰ لو كان الإمام أحمد يقول بذلك فقوله باطل لا ريب فيه، ولا دليل له علىٰ ما يقول من كتاب أو سنة، ولا حتىٰ من المعقول. والله الموفق.

النص الثاني: في أن نوع الحروف قديم وأعيانها حادثة.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل (مجلد١/ ص٣٩٢): "وأما قول القائل **أن الحروف قديمة أو حروف المعجم قديمة، فإن أراد جنسها فهذا صحيح**، وإن أراد الحرف المعين فقد أخطأ، فإن له مبدأ ومنتهىٰ، وهو مسبوق بغيره، وما كان كذلك لم يكن إلا محدثـًا. اهـ.

هذا نص واضح صريح في التفريق بين نوع الحرف وعينه، وأن النوع قديم والفرد حادث محدث مسبوق بغيره.

النص الثالث: كلام الله قديم بالنوع حادث بالفرد.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل (مجلد١/ ٣٦٩) في جواب سؤال يتعلق بالكلام والحروف قديمة أم حادثة؟: "أصل هذه المسألة هو معرفة كلام الله تعالىٰ ومذهب سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم ما دلَّ عليه الكتاب والسنة، وهو الذي يوافق الأدلة العقلية الصريحة، أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، فهو المتكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل وغير ذلك من كلامه، ليس **مخلوقـًا منفصلاً عنه، وهو سبحانه يتكلم بمشيئته وقدرته، فكلامه قائم بذاته ليس مخلوقـًا بائنـًا عنه،** وهو يتكلم بمشيئته وقدرته، لم يقل أحد من الأمة أن كلام الله مخلوق بائن عنه، ولا قال أحد منهم أن القرآن أو التوراة أو الإنجيل لازمة لذاته أزلاً وأبداً، وهو لا يقدر أن يتكلم بمشيئته وقدرته، ولا قالوا أن نفس ندائه لموسىٰ أو نفس الكلمة المعينة قديمة أزلية، بل قالوا لم يزل الله متكلمـًا إذا شاء، فكلامه قديم بمعنىٰ أنه لم يزل متكلمـًا إذا شاء. وكلمات الله لا نهاية لها... إلخ".اهـ.

هذا الكلام فيه بيان لمعظم أصول مسألة الكلام عند ابن تيمية، من كون الكلام مترتبـًا علىٰ القدرة والإرادة، وكون أفراده حادثة ونوعه قديمـًا، ويفهم هذا من إسناد الكلام إلىٰ القدرة والإرادة، ومن قوله أن كلمات الله لا نهاية لها، مع قوله

سابقًا كما أثبتناه لك أن الكلام قائم بالله تعالىٰ، فيتحصل من هذا كله أن الله تعالىٰ قد قام بذاته ما لا نهاية له من الحوادث.

ثم تأمل في قول ابن تيمية "فكلامه قائم بذاته، ليس مخلوقـًا بأئنـًا عنه" فهو يريد بهذه العبارة أن الكلام مخلوق قائم بذات الله تعالىٰ، وهذه هي الفائدة الوحيدة لهذا القيد، وهو قوله "ليس مخلوقـًا بائنـًا عنه" فهو لا يريد نفي كونه مخلوقـًا مطلقـًا، بل أنه ينفي كونه مخلوقـًا بائنـًا عنه، فنفي المخلوقية للقرآن بهذا الاعتبار هو المراد لابن تيمية، مما يفهم منه أنه ابن تيمية قائل: بأن القرآن مخلوق قائم بذات الله، وغاية ما في الأمر عند ابن تيمية هو أنه لا يطلق لفظ المخلوق علىٰ القرآن، بل يقول هو محدث وحادث في ذات الله تعالىٰ. وسوف يأتي زيادة بيان لهذه المسألة في محل لاحق إن شاء الله تعالىٰ.

وعلىٰ كل الأحوال، فإن هذا المعنىٰ لا شك أنه يلزم ابن تيمية ولا يلزمنا الإتيان بنص صرح هو به، لأنه يقول أن القرآن وكلام الله من متعلقات القدرة، أي أنها حادثة بقدرة الله تعالىٰ، وكل ما هو حادث بقدرة الله تعالىٰ فهو مخلوق لا محالة.

النص الرابع: الكلام أفعال قائمة في ذات الله، وهو حوادث قائمة في الذات يوجدها الله بإرادته.

قال ابن تيمية في منهاج السنة (١/ ٢٢١) في الرد علىٰ ابن المطهر الشيعي الحلّي في مسألة الكلام والأمر والنهي: "وأما قوله: فإن أمره ونهيه وإخباره حادث لاستحالة أمر المعدوم ونهيه وإخباره. فيقال: هذه مسألة كلام الله تعالىٰ والناس فيها مضطربون قد بلغوا إلىٰ سبعة أقوال:

أحدها: قول من يقول إن كلام الله ما يفيض علىٰ النفوس من المعاني التي تفيض إما من العقل الفعال عند بعضهم وإما من غيره، وهذا قول الصابئة والمتفلسفة الموافقين لهم كابن سينا وأمثاله، ومن دخل مع هؤلاء من متصوفة الفلاسفة ومتكلميهم كأصحاب وحدة الوجود، وفي كلام صاحب الكتب المضنون بها علىٰ

غير أهلها ورسالة مشكاة الأنوار وأمثاله ما قد يشارُ به إلىٰ هذا. وهو في غير ذلك من كتبه يقول ضد هذا، لكن كلامه يوافق هؤلاء تارة وتارة يخالفه، وآخر أمر استقر علىٰ مخالفتهم ومطابقة الأحاديث النبوية".اهـ.

هذا القول الأول الذي ذكره ابن تيمية في مسألة الكلام ونسبه إلىٰ الإمام الغزالي في بعض كتبه. وهو في هذه النسبة قريب من الكذب علىٰ الإمام الحجة الإمام الغزالي رحمه الله تعالىٰ، فما كان ينبغي له أن ينسب إلىٰ الغزالي ما هو خلاف الدين، فالغزالي رحمه الله في هذه الكتب إنما يشرح ويبين قول الفلاسفة ولم يقل أن هذا القول الذي يقول به. ولكن ابن تيمية يهمه جداً أن يُظهِرَ الإمام الغزالي وغيره من علماء السادة الأشاعرة علىٰ أنهم من المترددين المتشككين وأنهم يغيرون أقوالهم، وتارة يتبعون الفلاسفة، وتارة يتبعون غيرهم فهم عنده حائرون، وفي الحقيقة فإن الإمام الغزالي قد صرح في كتبه في العقائد بحقيقة كلام الله تعالىٰ وأنه يطلق علىٰ الصفة النفسية القائمة بذاته الشريفة، ويطلق علىٰ الأصوات والحروف أو الحروف التي أوجدها الله تعالىٰ وهي دالة علىٰ كلامه النفسي. هذا هو مذهب الإمام الغزالي، أما ما ينسبه إليه ابن تيمية هنا فهو افتراء عليه.

والحق أن كل ما نسبه ابن تيمية من تردد علماء الأشاعرة في بعض المسائل، وفي تراجع بعضهم عن بعض الأقوال لا يعدو أن يكون تحريفاً لحقيقة الحال، وهو قد تعمد هذا الوصف الكاذب، فكلامه في مثل هذه المواضع قريب من الشائعات التي فيها رائحة الصدق وحقيقتها كاذبة لأنها تُلَبِّس علىٰ الناس وتعميَّ عليهم. وليس الكلام علىٰ هذا مقصودنا هنا، فقد فصلنا فيه بحمد الله في محل آخر وبينا ما في كلام ابن تيمية من مجازفات ومهاترات.

ولنكمل الآن بقية كلامه، قال: "وثانيها قول مَنْ يقول بأنه معنىٰ واحد قديم قائم بذات الله هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار، إن عبر عنه بالعربية كان قرآن، وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة. وهذا قول ابن كلاب ومن وافقه كالأشعري وغيره".

وهنا انتقل العد من القول الثاني إلىٰ القول الرابع ولم يذكر القول الثالث، ونبه ناشر الكتاب أن الثالث ربما يكون قد سقط من الناسخ.

وعلىٰ كل الأحوال ومع أن هذا السقوط لا يؤثر علىٰ مرادنا نحن منه، إلا أننا نرجو من القارئ الكريم مراجعة ما ذكره التابع الأمين والمقلد الوفي لابن تيمية في كتابه عن شرح مسألة الكلام، وهو ابن أبي العز الحنفي شارح بل القادح في متن عقيدة الإمام الطحاوي. فهو يبين نفس المذاهب المذكورة هنا ويزيد عليها.

قال ابن تيمية: "ورابعها: قول من يقول أنه حروف وأصوات أزليه مجتمعة في الأزل، وهذا قول طائفة من أهل الكلام وأهل الحديث. ذكره الأشعري في المقالات عن طائفة. وهو الذي يذكر عن السالمية ونحوهم، وهؤلاء قال طائفة منهم إن تلك الأصوات القديمة هي الصوت المسموع من النار، أو هي بعض الصوت المسموع من النار. وأما جمهورهم مع جمهور العقلاء فأنكروا ذلك وقالوا: هذا مخالفة لضرورة العقل.

وخامسها وسادسها: قول من يقول أنه حروف وأصوات لكن تكلم بعد إن لم يكن متكلماً، وكلامه حادث به في ذاته كما إن فعله حادث في ذاته بعد أن لم يكن متكلماً ولا فاعلاً. وهذا قول الكرامية وغيرهم وهو قول هشام بن الحكم وأمثاله من الشيعة.

وسابعها: قول من يقول أنه لم يزل متكلماً إذا شاء بكلام يقوم به، **وهو متكلم بصوت يسمع، وإن نوع الكلام قديم وإن لم يجعل نفس الصوت المعين قديماً. وهذا هو المأثور عن أئمة الحديث والسنة**".اهـ.

فأنت ترىٰ بعينك الآن أن ابن تيمية ينسب إلىٰ أهل السنة والجماعة القول بأن كلام الله قديم بالنوع حادث بالفرد. وينسب إليهم أنهم يقولون إن الله تعالىٰ متكلم بصوت يسمع وأن نوع الصوت قديم ونفس الصوت المعين ليس قديماً، فهذه

المعاني ثابتة في كلام ابن تيمية لم يذكرها عرضاً ولا سهواً كما يحلو لبعض أتباعه أن يصوره، بل هو يعتقد أن هذه العقيدة هي العقيدة الصحيحة.

ثم قال ابن تيمية في المنهاج (١/ ٢٢٢) بعد كلام له: "وإذا عرفت المذاهب فيقال لهذا:[1] قولك أن أمره ونهيه وأخباره حادثٌ لاستحالة أمر المعدوم ونهيه وأخباره، **أتريد به أنه حادث في ذاته أم حادث منفصل عنه**؟ والأول قول أئمة الشيعة المتقدمين والجهمية والمرجئة والكرامية مع كثير من أهل الحديث وغيرهم، ثم إذا قيل: حادث، أهو حادث النوع فيكون الرب قد صار متكلماً بعد أن لم يكن متكلماً، أو حادث الأفراد وأنه لم يزل متكلماً إذا شاء ؟

والكلام الذي كلم به موسىٰ هو حادث وإن كان نوعه قديمًا لم يزل.

فهذه ثلاثة أنواع تحت قولك.

وقد علم أنك أردت النوع الأول وهو قول الذين جمعوا بين التشيع والاعتزال، فقالوا أنه مخلوق خلقه الله منفصل عنه.

فيقال لك: **إذا كان الله قد خلقه منفصلاً عنه لم يكن كلامه**، فإن الكلام والقدرة والعلم وسائر الصفات إنما يتصف بها من قامت به، لا من خلقها وفعلها في غيره".اهـ.

فهو يصر أيضاً علىٰ التفريق بين النوع والأفراد. وأنت ترىٰ أنه يصرح أن الكلام الذي كلم الله به موسىٰ عليه السلام حادث، ومعنىٰ أنه كلام أي أنه قائم بذاته كما عرفت. ومعنىٰ أنه حادث، أي أنه تعالىٰ أوجده بقدرته في ذاته، أي أن الحادث قائم بذات الله بقدرته. وما الفرق بين هذا وبين أن يقول الواحد أن الله قد خلقه في ذاته إلا باللفظ.

---

(١) قوله (لهذا) أي لابن المطهر الحلي.

وتأكيداً لكون القرآن مخلوقاً في ذات الله عند ابن تيمية؛ انظر إلىٰ قوله بعد ذلك **"فيقال لك إذا كان الله قد خلقه منفصلاً عنه... إلخ"**، ويفهم من هذه العبارة، أن الله إذا خلق القرآن في مخلوق منفصل عنه فلا يكون القرآن كلاماً له، وأما إذا خلقه في ذاته فيكون كلامه. أي أن القرآن بما أنه كلام لله تعالىٰ، فيجب أن يكون مخلوقاً قائماً في ذات الله تعالىٰ.

وهذا هو قيام المخلوق في الخالق، الذي يحاول ابن تيمية جهده لكي يفر ويهرب منه. وهو لا شك أنه يلزمه مطلقاً، وإن كان يستعيض عن لفظ الخلق هنا بلفظ الحدوث، ولكن هذا لا يعفيه لأن الحادث هو مخلوق، والمخلوق هو حادث، وكل حادث مخلوق، وكل مخلوق حادث. فإذا فرق ابن تيمية بين لفظ المخلوق والحادث فهذه تفرقة لفظية لا غير، وأمّا المعنىٰ فهو يلزمه لزوماً قطعياً لا شك فيه. فافهم ذلك.

وسيأتي كلام آخر عن هذه المسألة بتوفيق الله تعالىٰ.

ثم قال ابن تيمية في المنهاج أيضا في (١/ ٢٢٣) بعد كلام له حول نفس هذه المسألة: "فيقال لهم: للمتأخرين المختلفين هنا ثلاثة أقوال، قيل المتكلم مَنْ فعل الكلام ولو كان منفصلاً عنه، وهذا إنما قاله هؤلاء(١).

وقيل: المتكلم من قام به الكلام ولو لم يكن بفعله ولا هو بمشيئته ولا قدرته وهذا قول الكلابية والسالمية ومن وافقهم.

وقيل: المتكلم من تكلم بفعله ومشيئته وقدرته فقام به الكلام وهذا قول أكثر أهل الحديث وطوائف من الشيعة والمرجئة والكرامية وغيرهم.

فأولئك يقولون: **هو صفة فعل منفصل عن الموصوف لا صفة ذات**، والصنف الثاني يقولون **صفة ذات لازمة للموصوف لا تتعلق بمشيئته** ولا قدرته.

---

(١) يقصد بهؤلاء أي المعتزلة ومن وافقهم.

والآخرون يقولون: **هو صفة ذات وصفة فعل وهو قائم به يتعلق بمشيئته وقدرته**".اهـ.

وهذا القول الأخير هو الذي يقول به ابن تيمية، فالكلام عنده صفة ذات وصفة فعل. واعلم أن هذا القول في غاية التناقض، وهو يؤول في الحقيقة إلىٰ نقيضه أي ينقض ذاته، فإنه يعود إلىٰ أن الكلام ما هو إلا فعل قائم بالذات. وهو مقابل لقول المعتزلة الذين قالوا أنه فعل أوجده الله في غيره من المخلوقات فابن تيمية قائل إذن بأن كلام الله عبارة عن فعل يخلقه الله في ذاته ثم يخرج منها إلىٰ الخلق، وهو في غاية البشاعة.

وبيان ذلك كما يلي: فأنت ترىٰ أن ابن تيمية قد فسر الأقوال الأخيرة كما يلي:

- القائل بأن الكلام هو صفة ذات، يقول إنه لا تعلق له بالإرادة والقدرة، وهو غير منفصل عن الذات بل هو لازم لها.

- والقائل بأن الكلام هو صفة فعل، يقول أن الله تعالىٰ أوجد هذا الفعل في بعض المخلوقات، ولم يوجده في ذاته لاستحالة قيام المخلوقات والحادث بذاته تعالىٰ. وعلىٰ هذا فالكلام يترتب علىٰ القدرة والإرادة. ومعنىٰ ترتبه علىٰ القدرة والإرادة أن الله يوجده إذا أراد بقدرته، ويترك إيجاده متىٰ أراد بقدرته، وإذا خلقه وأوجده فإنما يخلقه في غيره.

- وأما القول الذي ارتضاه ابن تيمية، فهو أن الكلام هو صفة ذات وصفة فعل. وهذا تناقض أو يعود إلىٰ مذهب مقابل مذهب المعتزلة. وتوضيح التناقض كما يلي:

إن مقتضىٰ قوله أنه صفة ذات أي أنه صفة ملازمة للذات لا تتعلق بالقدرة ولا بالإرادة، بل هي صفة دائمة ملازمة للذات.

ومقتضىٰ قوله أنه صفة فعل أي إنه حادث قام بالذات، والحادث القائم بالذات غير دائم بل له بداية وله نهاية، لأنه عبارة عن صوت وحرف، والصوت والحرف حادثان. وأيضاً يتضمن ذلك أن صفة الفعل هذه تترتب علىٰ القدرة والإرادة.

فقد تبين لك أن مقتضىٰ قوله إنه صفة ذات يلزمه أن الكلام دائم قديم ولا يترتب علىٰ القدرة والإرادة. ومقتضىٰ قوله إنه صفة فعل، أي أنه حادث وغير دائم ويترتب علىٰ القدرة والإرادة.

وهذا تناقض واضح لا ينكره إلا أعمىٰ القلب أو جاهل بمعاني الألفاظ. وفيما يلي بيان لزوم التناقض.

وأما بيان لزوم أن قوله هذا (أي القول بأن الكلام صفة ذات وفعل) يعود إلىٰ قول هو مقابل مذهب المعتزلة، أي بالضبط يرجع إلىٰ أن الكلام هو صفة فعل قائم بالذات الإلهية، وهو مقابل قول المعتزلة بأنه صفة فعل قائم بالمخلوق. توضيح ذلك كما يلي:

إذا قلنا إنه غير متناقض، فإنه لا بَدَّ أنه يقصد بكون الكلام صفة ذات أي أن الكلام راجع إلىٰ صفة من صفات الذات التي هي غير صفة الكلام. ومعنىٰ قوله إن الكلام صفة فعل، أي إنه فعل لله صادر عن صفة من صفات الله الذاتية. ولكن هذا الفعل قائم بالذات الإلهية.

ولا بُدَّ أن تكون هذه الصفات التي يرجع إليها الكلام الذي هو فعل، هي القدرة والإرادة.

فيصير حاصل قول ابن تيمية: إن الكلام صفة ذات، بمعنىٰ أنه فعل راجع إلىٰ صفة القدرة والإرادة اللتين هما صفات ذاتية، وهو صفة فعل بمعنىٰ أنه الفعل الذي صدر عن الذات بتوسط كونها قادرة ومريدة.

بناءً علىٰ هذا التفسير لقول ابن تيمية يزول التناقض. ولكن مع زوال التناقض يزول أيضاً كون الكلام صفة ذاتية، لأن الكلام يرجع علىٰ هذا صفة فعل، أي صفة هو فعل. وهذا الفعل هو قائم بالذات. ومعنىٰ ذلك أن الكلام هو كغيره من الأفعال لا فرق، لأن كل فعل عند ابن تيمية فهو قائم في ذات الله، وصادر عن الإرادة والقدرة، وهكذا الكلام. فالحاصل إذن أن الكلام ليس صفة ذات بل هو صفة فعل، أي فعل صادر عن صفة وهذا الفعل حادث الفرد قديم النوع وصادر عن القدرة والإرادة.

وهذا القول هو بالضبط مقابل قول المعتزلة كما وضحناه، لأن المعتزلة يقولون إن الكلام ليس صفة ذات، بل هو صفة فعل، أي هو فعل صادر عن صفة ذاتية لله، وهذا الفعل غير قائم بالله لأنه حادث والحوادث لا تقوم بالخالق. وكل حادث مخلوق والمخلوق لا يقوم بالذات الإلهية.

فالفرق الوحيد بين قول ابن تيمية وبين قول المعتزلة هو أن المعتزلة ينفون قيام الفعل الحادث بالله، وابن تيمية يثبت ذلك ويقول به. هذا هو حقيقة الفرق.

وأما قول ابن تيمية مع ذلك إن الكلام هو صفة ذات فلا معنىٰ له مطلقاً وهو تلبيس علىٰ القارئ.

وتعرف من هذا التحليل السريع والمختصر لكلام ابن تيمية أن قوله في الحقيقة يرجع علىٰ مذهبه بالنقض كما قلنا لأنه يتبين به أنه ليس صفة ذات بل هو فقط صفة فعل قائم بالذات. وهذا هو حقيقة مراد ابن تيمية. وهذا العرض لكلامه لا تجده في محل آخر. وسوف نزيده وضوحاً في المباحث اللاحقة بتوفيق الله.

إذن فالحاصل أن الكلام عند ابن تيمية هو صفة فعل وليس صفة ذات، ونقصد بصفة الذات ما لا يتوقف علىٰ فعل وإرادة.

ثم قال ابن تيمية بعد ذلك في (١/ ٢٢٣): "ثم القائلون بقيام فعله به، منهم من يقول فعلُه قديم والمفعول متأخر كما أن إرادته قديمة والمراد متأخر كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب أبي حنيفة وأحمد وغيرهم.

ومنهم مِنْ يقول بل هو حادث النوع كما يقول ذلك من يقوله من الشيعة والمرجئة والكرامية.

ومنهم من يقول بمشيئته وقدرته شيئًا فشيئًا لكنه لم يزل متصفًا به فهو حادث الآحاد قديم النوع كما يقول ذلك من يقوله من أئمة أصحاب الحديث وغيرهم من أصحاب الشافعي وأحمد وسائر الطوائف" .اهـ.

فأنت ترىٰ بأم عينك أن ابن تيمية ينسبُ إلىٰ هؤلاء أن الله فعله قائم به، وهو قديم النوع حادث الآحاد، كما يقول به في القرآن والخلق والحب والرضا وغير ذلك وهو يدعي أن هذا هو مذهب السلف وأهل السنة، وهذه دعوىٰ بلا دليل.

ثم قال في (١/ ٢٢٤): "وإذا كان الجمهور ينازعونكم فتقدر المنازعة بينكم وبين أئمتكم من الشيعة ومن وافقهم، فإن هؤلاء يوافقونكم علىٰ أنه حادث لكن يقولون هو قائم بذات الله. فيقولون قد جمعنا حجتنا وحجتكم فقلنا العدم لا يؤمر ولا ينهي، وقلنا الكلام لابد أن يقوم بالمتكلم، **فإن قلتم لنا فقد قلتم بقيام الحوادث بالرب. قلنا لكم: نعم، وهذا قولنا الذي دل عليه الشرع والعقل"**.اهـ.

هذا هو نهاية هذا النص الطويل من كلام ابن تيمية وقد جمع فيه كما وضحناه أصول مذهبه في هذه المسألة.

وها هو تراه هنا يصرح بقدم الحوادث بالنوع، ويصرح بأن الحوادث قائمة بذات الله ويدعي أن هذا هو الذي دلَّ عليه الكتاب والسنة. وكلامه هذا باطل بلا ريب، وليس هذا المحل اللائق لبيان وجه بطلانه.

وأنت قد عرفت أنه يربط بين قيام الحوادث في الذات الإلهية، وبين التسلسل في القدم وبين كلام الله تعالىٰ وقيام الأفعال الحادثة في ذاته تعالىٰ. فهذه الأصول هي التي يعتمد عليها ابن تيمية في بناء مذهبه، وهي مترابطة بعضها مع بعض. وقد ظهر لك مدىٰ أهمية هذه الأصول ومدىٰ علاقتها بمسألة كلام الله تعالىٰ. فإن الكلام عند ابن تيمية فعل من أفعال الله، ولا يتم له ما يريده في مسألة الكلام إلا إذا أثبت أن فعل الله قائم بذاته.

المسألة الخامسة: الكلام بصوت وحرف حادثين قائمين بذات الله.

هذه المسألة في الحقيقة متَضَمَّنةٌ في المسألة السابقة، ونفس الأدلة والنصوص التي أوردناها في المسألة السابقة هي أدلة علىٰ هذه المسألة هنا. ولكننا أحببنا التفصيل هنا في إثبات أن ابن تيمية يعتقد بأن كلام الله حرف وصوت وأنهما حادثان لزيادة الفائدة والمبالغة في إقامة الحجة علىٰ أتباعه.

النص الأول: الكلام اسم للحروف والمعاني.

قال ابن تيمية في التسعينية ص١٠٤: "والنزاع الثاني أن مسمىٰ **الكلام هل هو المعنىٰ أو هو اللفظ ؟ فاللذين يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق ويقولون الكلام هو الحروف والأصوات** هم وإن وافقوا المعتزلة في مسمىٰ الكلام فإنهم يقولون أن معنىٰ الكلام سواء كان هو العلم والإرادة أو أمراً آخر قائماً بذات الله، والجهمية من المعتزلة ونحوهم لا تثبت معنىٰ قائماً بذات الله، بل هؤلاء يقولون أن الكلام الذي هو الحروف قائم بذات الله أيضاً، فموافقة هؤلاء المعتزلة أقل من موافقة الأولين بكثير.

والصواب الذي عليه سلف الأمة وأئمتها أن الكلام اسم للحروف والمعاني جميعاً، فاللفظ والمعنىٰ داخل في مسمىٰ الكلام، والأقوال في ذلك أربعة... وذكرها ثم قال: والرابع: **إنه حقيقة في المجموع، وإذا أريد به أحدهما دون الآخر احتاج إلىٰ قرينة، وهذا قول الجماعة**".اهـ.

فهذا نص صريح في أنه يقول أن الكلام حروف، وسبق بيان كيف أنه يقول بأن عين الحروف حادثة ونوعها قديم.

النص الثاني: كلام الله بحرف وصوت، وصوت الله لا يشبه صوت العبد.

قال في التسعينية ص ١٤٦: "والصواب الذي عليه سلف الأمة كالإمام أحمد والبخاري صاحب الصحيح في كتاب خلق أفعال العباد وغيره وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم: اتِّباعُ النصوص الثابتة وإجماع سلف الأمة، **وهو أن القرآن جميعه كلام الله حروفه ومعانيه، ليس شيء من ذلك كلامًا لغيره**، ولكن أنزله علىٰ رسله وليس القرآن اسمًا لمجرد المعنىٰ ولا لمجرد الحرف، بل لمجموعها، وكذلك سائر الكلام ليس هو الحروف فقط ولا المعاني فقط، كما أن الإنسان المتكلم الناطق ليس هو مجرد الروح ولا مجرد الجسد بل مجموعهما. وأن الله **متكلم بصوت كما جاءت به الأحاديث الصحاح، وليس ذلك كأصوات العباد، لا صوت القارئ** ولا غيره، وأن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فكما لا يشبه علمه وقدرته وحياته علم المخلوق وقدرته وحياته، فكذلك لا يشبه كلامه كلام المخلوق، ولا معانيه تشبه معانيه، ولا حروفه تشبه حروفه، ولا صوت الرب يشبه صوت العبد، فمن شبَّه الله بخلقه فقد ألحد في أسمائه وآياته، ومَنْ جحد ما وصف به نفسه فقد ألحد في أسمائه وآياته".اهـ.

هذا كلام صريح من ابن تيمية في بيان أن الله يتكلم بصوت وحرف، وأن كل كلام فهو كذلك بصوت وحرف.

وأما ادعاؤه أن هذا قد جاءت به الأحاديث، فما جاء في الأحاديث أن الصوت قائم بذات الله، ولا والله ما جاء في الأحاديث أن كلام الله متألف من حروف وأصوات حادثة الأفراد قديمة النوع. ولا غير ذلك من البدع التي يدعيها ابن تيمية.

ولكن ما جاء منها وفيه نسبة الصوت إليه تعالىٰ، إما أن يكون معناه أن الله يبعث ملكًا ينادي بصوته، وينسب ذلك إلىٰ الله تعالىٰ لأنه الذي أمَرَ به. أو أن الله يخلق صوتًا وحرفًا يعبر به عن كلامه الأزلي. ولكن لا يجوز القول أن هذا الصوت وقيامه بالذات قد جاءت به الأحاديث أنه قائم بذات الله، فهذا كذب علىٰ الله ورسوله.

النص الثالث: الآثار مستفيضة عن السلف بالفرق بين صوت الله وأصوات العباد.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل [مجلد١/ ٣٥٥]: "واستفاضت الآثار عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين ومِنْ بعدهم من أئمة السنة أنَّه سبحانه ينادي بصوت، نادىٰ موسىٰ **وينادي عباده يوم القيامة بصوت، ويتكلم بالوحي بصوت**، ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال أن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف، ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو بحرف كما لم يقل أحد منهم أن الصوت الذي سمعه موسىٰ قديم، ولا أن ذلك النداء قديم، ولا قال أحد منهم أن هذه الأصوات المسموعة من القراء هي الصوت الذي تكلم الله به، **بل الآثار مستفيضة عنهم بالفرق بين الصوت الذي يتكلم الله به وبين أصوات العباد**".اهـ.

وهذا النص فيه إثبات صريح لكون كلام الله بصوت وحرف، وأن الكلام الذي سمعه موسىٰ عليه السلام ليس قديمًا بل هو حادث.

النص الرابع: الله يُحْدِثُ كلامه في ذاته.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل (مجلد١/ ٣٥٧): "ولم يكن أحد من السلف يريد بالتلاوة مجرد قراءة العباد وبالمتلو مجرد معنىٰ واحد يقوم بذات الباري تعالىٰ، بل الذي كانوا عليه أن القرآن كلام الله تكلم الله به بحروفه ومعانيه ليس شيء منه كلامًا لغيره".اهـ

هذا تصريح بأن الكلام بحروف.

وقال في ص ٣٥٨: "ولم يقل أحد من السلف إن جبريل أحدث ألفاظه ولا محمداً ﷺ ولا أن الله تعالىٰ خلقها في الهواء أو في غيره من المخلوقات، ولا أن جبريل أخذها من اللوح المحفوظ بل أن هذه الأقوال هي من أقوال بعض المتأخرين".اهـ.

لاحظ هنا أن ابن تيمية لم ينف أن الله قد خلق هذه الحروف والألفاظ في ذاته، بل إنه نفىٰ فقط أن يكون خلقها في الهواء أو في غيره منا المخلوقات، وهذا يعني أنه يعتقد أن الله خلقها في ذاته، وقد نبهناك سابقـًا إلىٰ هذا الأمر وأنه هو الذي يعتقده ابن تيمية. فإن الله إما أن يكون قد خلقه في ذاته أو خارج ذاته في شيء من المخلوقات. **فإذا نفينا أن يكون قد خلقه في خارج ذاته في شيء من المخلوقات، لزمنا أنه قد خلقه في ذاته**. وهو المطلوب. فابن تيمية قائل بهذا لا محالة.

واعلم أن قولنا أعلاه أن الله إما أن يكون قد خلقه في ذاته أو خارج ذاته، إنما هو لإلزام ابن تيمية، وإلا فإن نسبة الخارج والداخل إلىٰ ذات الله لازم من لوازم اعتقاد الحد والجسمية عليه تعالىٰ، ونحن لا نعتقد بذلك بل ابن تيمية هو الذي يؤمن بذلك كما أثبتناه لك في ما سبق من هذا الكتاب.

النص الخامس: كلام الله قائم به ليس مخلوقاً منفصلاً عنه.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل [المجلد الأول/ ص٣٨٠]: "فتبين أن الرب لم يزل ولا يزال موصوفـًا بصفات الكمال منعوتـًا بنعوت الجلال، ومن أجلِّها الكلام، فلم يزل متكلمـًا إذا شاء ولا يزال كذلك وهو يتكلم إذا شاء بالعربية كما تكلم بالقرآن العربي، **وما تكلم الله به فهو قائم به ليس مخلوقـًا منفصلاً عنه**، فلا تكون الحروف التي هي مباني أسماء الله الحسنىٰ وكتبه المنزلة مخلوقة لأن الله تكلم بها".اهـ.

وهذا الكلام من ابن تيمية يوضح أن الكلام الذي يتصف به الله هو حرف أو حروف ومترتب علىٰ القدرة والإرادة. وانظر إلىٰ قوله "إنه ليس مخلوقـًا منفصلاً عنه" فإنه يفهم منه إنه مخلوق قائم بذاته كما عَرَّفناك سابقـًا.

النص السادس: جنس الكلام قديم وأما الكلام المعين فهو حادث في ذات الله.

قال في مجموعة الرسائل (مجلد١/ ٣٨٠): "والسبب الثاني: أن السلف قالوا كلام الله منزل غير مخلوق، وقالوا لم يزل متكلمـًا إذا شاء، فبينوا أن كلام الله قديم، **أي جنسه قديم لم يزل، ولم يقل أحد منهم إن نفس الكلام المعين قديم، ولا قال أحد منهم القرآن قديم**. بل قالوا إنه كلام الله منزل غير مخلوق، وإذا كان الله قد تكلم بالقرآن بمشيئته كان القرآن كلامه وكان منزلاً منه غير مخلوق، **ولم يكن مع ذلك أزليـًا قديمـًا بقدم الله، وإن كان الله لم يزل متكلمـًا إذا شاء، فجنس كلامه قديم**".اهـ.

هذا الكلام ظاهر في أن القرآن حادث، ولكن ابن تيمية ما يزال يتحاشىٰ أن ينطق بكلمة إنه مخلوق، وهو مجرد اصطلاح منه لا أساس له، وهو يقول أن الذي يقال عليه إنه مخلوق هو ما أحدثه الله خارج ذاته، وأما ما أحدثه الله داخل ذاته فهو حادث ليس بمخلوق. هذا هو الفرق فقط عند ابن تيمية. مجرد اصطلاح لا غير.

فالقرآن حادث إذن عند ابن تيمية، بل إنه نص علىٰ أن من قال أنه قديم أو كلمة منه قديمة فهو مبتدع،

فقال في ص ٣٨١: " ومن قال أن الحرف المعين أو الكلمة المعينة قديمة العين فقد ابتدع قولاً باطلاً في الشرع والعقل".اهـ.

ومع أن هذا الكلام صحيح إلا أنه لا ينفي أن ابن تيمية قائل بحدوث القرآن بل يؤكد ذلك، وهو ما نريده هنا.

النص السابع: الله يتكلم بصوت نفسه وحروف نفسه.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل [مجلد١/ ص٣٨٨]: "فقد نص أحمد وغيره علىٰ أن كلام العباد مخلوق وهم إنما يتكلمون بالأسماء والحروف التي يوجد نظيرها في كلام الله تعالىٰ، **لكن الله تعالىٰ تكلم بها بصوت نفسه وحروف نفسه وذلك غير مخلوق**".اهـ.

لاحظ أن ابن تيمية هنا يؤكد علىٰ أن الله متكلم بصوت وحرف ولكن يصر علىٰ نفي كون الصوت والحرف مخلوقـًا. وقد عرفناك نحن ما الذي يريده بمصطلح المخلوق، فهو يريد المحدث في خارج ذات الله. ولاحظ بعد ذلك أنه حين ينفي أن القرآن مخلوق، لا يستلزم أنه ينفي كونه حادثـًا، بل المفهوم منه أنه حادث ولكن في ذاته تعالىٰ. وهذا هو الذي يقصده بقوله وأنه غير مخلوق. فتنبه لذلك. وكل المواضع التي ينفي فيها ابن تيمية كون القرآن مخلوقـًا فشرحها كما وضحناه هنا. وليس فيها نفي أنه حادث.



القسم الثاني

بيان رأي ابن تيمية في القرآن

(هل هو حادث أو قديم)

القرآن هو الكلام الذي أنزله الله تعالىٰ علىٰ سيدنا محمد ﷺ المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس. هذا القرآن هو معجزة النبي عليه السلام، أي أنه المعجزة التي أظهرها الله تعالىٰ علىٰ يدي سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام دليلاً علىٰ نبوته وإعجازاً للمعارضين.

والقرآن مؤلف من الحروف العربية.

والذي نريد بيانه هنا هو عبارة عن فرع لما تقدم في توضيح رأي ابن تيمية في مسألة كلام الله تعالىٰ. فحاصل ما وضحناه هناك أن كلام الله قديم بالنوع حادث الأفراد. أي أن كل كلمة منه وكل عبارة وجملة منه حادثة، ولكن نوع هذه الكلمات وجنسها ليس بحادث بل هو قديم. ونحن قد وضحنا حاصل ذلك المعنىٰ وبعض التناقضات التي يشتمل عليها في محله اللائق كما سبق.

ولكن هنا نريد أن نبين حقيقة رأي ابن تيمية في القرآن هل هو حادث أم قديم؟ ومعنىٰ الحادث هو الذي لم يكن ثم كان. ومعنىٰ القديم هو الذي لا بداية لوجوده. ومعلوم أنه وبعد تعريف مفهوم كل من الحادث والقديم، وبعد شرح مذهب ابن تيمية في كلام الله فإننا نتوصل بسهولة إلىٰ معرفة حقيقة رأي ابن تيمية في القرآن هل هو حادث أم قديم؟.

فمن الواضح أن ابن تيمية ما دام يقول أن كلمات الله المعينة حادثة، وأن نوعها قديم. فإنه لا بد أن يصرح قطعاً بأن القرآن حادث، وإنكار أنه حادث سفسطة ومخالفة لبداهة العقول.

وهو حادث أحدثه الله في ذاته. لأنه كما تبين لنا في شرح كلامه أنه صفة فعل، أو فعل هو صفة؟ وكل أفعال الله عند ابن تيمية حادثة قائمة بذاته.

والقرآن أوجده بذاته وصَدَرَ من ذاته بصوت وحرف، مترتباً علىٰ قدرته وإرادته كما سبق بيانه.

هذا هو باختصار رأي ابن تيمية في القرآن المنزل علىٰ سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام. ويحق لك أن تستغرب بعد ذلك ما هو محل المبالغة في التشنيع علىٰ السادة الأشاعرة في قولهم أن القرآن العربي المنزل علىٰ سيدنا محمد حادث؟.

وأنا أوضح لك حاصل ذلك كما يلي:

إن ابن تيمية لما اعتقد أن الكلام صفة فعل، أي هي فعل يفعله الله ويوجده في ذاته، واعتقد أن كلامه حادث الأفراد، وهذه الأفراد والأعيان حادثة قائمة في الذات. فإنه لا بد أن يكون مخالفاً للأشاعرة أهل السنة.

وبيان قول الأشاعرة، أن الله تعالىٰ يتصف بصفة الكلام، وهذه الصفة واحدة في ذاتها، وهي ليست عين المدلول اللغوي للقرآن المنزل علىٰ سيدنا محمد ﷺ، بل القرآن المنزل دال علىٰ بعض مدلولات هذه الصفة، ولذلك فإنهم يجيزون إطلاق اسم القرآن علىٰ تلك الصفة أيضاً القائمة بالذات لدلالة القرآن علىٰ بعض مدلولاتها. والقرآن المنزل علىٰ سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام مؤلف من حروف، وكل ما هو مؤلف فهو حادث بلا شك. وكل حادث لا بُدَّ له من مُحْدِث ، والمحدِث للقرآن المؤلف باللغة العربية هو الله عز وجل. وقد صرح السادة الأشاعرة أن كل حادث فهو مخلوق بلا ريب. والله سبحانه لا يقوم في ذاته الشريفة حوادث، ولا مخلوقات. إذن لابُدَّ أن يكون الله تعالىٰ قد أحدث القرآن العربي في بعض مخلوقاته. وقد دلت النصوص علىٰ أن القرآن الكريم مسطور في اللوح المحفوظ والقرآن صادر من الله ابتداءً بحروفه ومعانيه علىٰ سبيل الخلق، ولهذا ينسب القرآن إلىٰ الله تعالىٰ ولا ينسب إلىٰ غيره علىٰ أنه كلام له لأنه صادر من الله

مباشرة أي بالخلق المباشر ليدلّ به علىٰ كلامه القائم بذاته. والله يستحيل أن يخلق شيئًا في ذاته، فهذا القرآن المنزل علىٰ سيدنا محمد لم يقم بذات الله تعالىٰ، بل القائم بذاته تعالىٰ الكلام الذي هو صفة له عز وجل، وهو قديم لا أول له ولا بداية، وهو كلامُه الأزلي النفسي.

فالحاصل أن الأشاعرة يقولون إن القرآن لفظ يطلق علىٰ أمرين:

الأول: الكلام النفسي الأزلي القائم بذات الله تعالىٰ، وهو صفة من صفاته، وهذه ليست مخلوقة ولا حادثة ولا محدثة، بل هي أزلية.

والثاني: القرآن العربي المنزل علىٰ سيدنا محمد ﷺ والمؤلف من الكلمات والحروف العربية، فهذا هو الحادث، وهو معجزة النبي عليه الصلاة والسلام، وهو الذي أوجده الله عز وجل في اللوح المحفوظ وأمر سيدنا جبريل عليه السلام بإنزاله دفعة إلىٰ السماء الدنيا ثم تنزيله منجمًا علىٰ سيدنا محمد ﷺ بحسب المناسبات.

فقد تبين لك أن نقطة الخلاف بين ابن تيمية وبين الأشاعرة هي في أن الكلام اللفظي وهو الكلام الحادث اتفاقًا هل هو قائم بذات الله أم هو قائم بمخلوق من مخلوقات الله دال علىٰ كلامه النفسي الأزلي[1]؟

فابن تيمية يصرح أن القرآن مع كونه حادثًا وموجوداً بإيجاد الله، ومع كونه له بداية ونهاية، إلا أنه أوجده الله في ذاته. فهو حادث قائم بذات الله تعالىٰ.

---

(١) أي إن القرآن اسم يطلق علىٰ أمرين: الأول: هو الصفة التي يتصف بها الله تعالىٰ وهي واحدة قديمة تتعلق بكل ما يتعلق به العلم من المتعلقات. والثاني: هو مجموعة السور المنزلة علىٰ سيدنا محمد ﷺ معجزة له ودلالة علىٰ نبوته، ومدلولات هذه المعجزة هي بعض مدلولات الصفة القائمة بالله عز وجل لا كلها.

والسادة الأشاعرة قالوا: قيام الحادث بالقديم مستحيل لما يلزم علىٰ ذلك من حدوث القديم، ومن النقص اللازم عن التغير، لأن الحدوث تغير، والتغير علىٰ الله تعالىٰ محال لما يلزم عنه من النقص.

فإذن؛ من هو الأولىٰ بالتشنيع عند أصحاب العقول الرشيدة، هل هو الذي نزه الله عن أن يقوم به أمر حادث أوجده الله بقدرته وإرادته، أم هو الذي قال بأن الحادث الموجود بإيجاد الله الذي له بداية ونهاية قام في ذات الله تعالىٰ ؟

هذا هو حقيقة محل الخلاف، ولا شك أن العقلاء العارفين بمعاني الألفاظ لا يترددون في التشنيع علىٰ من أجاز قيام الحادث بالقديم ويرونه أحق بالشناعة والابتداع والانحراف عن المنهج السديد، المؤيد بالعقل الرشيد، والنقل القوي.

فالحقيقة أن ابن تيمية وأتباعه من المجسمة هم أولىٰ بالتشنيع عليهم من السادة الأشاعرة الذين نزَّهوا الله عن أن يقوم به حادث.

ولا ريب أن ابن تيمية قد انحرف إلىٰ هذا القول لأنه أصلاً أقام مذهبه علىٰ أن الله تعالىٰ جسم مجسَّم ومركب من أعضاء وأدوات، وموجود له حيز وجهات ستة، ومحدود من سائر الجهات جميعـًا. ولا ريب أن من كان ربه بهذا الوصف فإنه لا يحيل عليه أن تقوم الحوادث بذاته. فهو كسائر الأجسام الأخرىٰ في ذلك. لا فرق.

هذا هو حاصل الكلام في هذه المسألة من غير إشارة إلىٰ أدلة أهل السنة الأشاعرة مطلقـًا في إثبات الكلام النفسي، والأدلة علىٰ أن ما أوجده الله من الحروف الدالة علىٰ بعض مدلولات كلامه النفسي الأزلي فإنه يسمىٰ كلامـًا له أيضـًا، ولكنه حادث لا في ذاته الجليلة.

والمسألة الأخيرة التي نريد أن نوضحها هنا هي الفرق بين مصطلح الحادث والمخلوق عند السادة الأشاعرة أهل السنة وسائر العلماء والأكابر، وعند ابن تيمية هذا المجسم الكبير بل شيخ المجسمة علىٰ التحقيق، فإنه ببيان الفرق بين هذين

اللفظين عنده تنحل إشكالات كثيرة في كلامه الموهم والذي يعتمد فيه كثيراً علىٰ اللَّفِّ والدَّوران. ونحن وإن كنا قد نبهناك سابقًا علىٰ الفرق بين هذين المصطلحين عند ابن تيمية إلا أننا أردنا إظهار ذلك مرة أخرىٰ هنا لما لذلك من أهمية وفوائد جليلة.

مسألة: في الفرق بين معنى الحادث والمخلوق عند ابن تيمية.

هذه مسألة دقيقة، ولم أرَ أحداً من أتباعه من نبَّه إليها، بل رأيت بعضهم ينسب إليه ما يخالفها ويعارضها، وعدم فهمهم لما يريد هو أمر غالب عليهم ومتناسب مع كونهم مستمرين علىٰ نصرته.

وهذه المسألة في الحقيقة تكشف رأي ابن تيمية تمامًا في حدوث القرآن كما وضحناه لك سابقًا ملخصًا. وباستحضار هذه القاعدة والتفرقة بين اللفظين، إذا رجعت إلىٰ النصوص التي يذكرها ابن تيمية في وصف القرآن فإنك تفهم تمامًا ما الذي يريده بالضبط وهو عين ما وضحناه لك إجمالاً فيما مضىٰ.

وسوف نسوق إليك النصوص الكافية التي تجلي مذهب ابن تيمية في هذا الباب.

النص الأول: الفرق بين محدث ومخلوق.

في كتاب التسعينية ص ٧٢ قال ابن تيمية موضحًا مذهب داود الظاهري في القرآن: "قال الخلال: أخبرني محمد بن جعفر الراشدي قال: لقيت ابن محمد يحيىٰ بالبصرة عند بندار، فسألته عن داود فأخبرني بمثل ما كتب به محمد بن يحيىٰ إلىٰ أحمد بن حنبل، وقال: خرج من عندنا من خراسان بأسوأ حال، وكتب لي بخطه وقال شهد عليه بهذا القول بخراسان علماء نيسابور".اهـ.

قال ابن تيمية معلقًا علىٰ هذه الرواية: "قلت: أما الذي تكلم به عند إسحاق فأظنه كلامه في مسألة اللفظ، فإنه قال الأمرين كما قال الخلال، سمعت أحمد بن

محمد بن عبد الله بن صدقة، سمعت أبا عبد الله محمد بن الحسن بن صبيح قال: سمعت داود الأصبهاني يقول: **القرآن محدث ولفظي به مخلوق.**

قلت فأنكر الأئمة علىٰ داود قوله إن القرآن محدث لوجهين:

الأول: أن معنىٰ هذه عند الناس كان معنىٰ قول من يقول القرآن مخلوق".اهـ.

إذن أحد أسباب الاعتراض علىٰ داود هو أنه أطلق كلمة المحدث علىٰ القرآن لا لمجرد إطلاقها عليه، ولكن لأنها تحمل عند الناس نفس معنىٰ مخلوق. إذن يفهم من ذلك أن كلمة"محدث" لو لم تكن عند الناس تحمل نفس معنىٰ "مخلوق" لما اعترض عليه "الأئمة!" علىٰ حد تعبير ابن تيمية.

فالاعتراض جاء عليه لأن كلمة محدث تستلزم معنىٰ كلمة مخلوق؟! عند الناس.

فمَن هؤلاء الناس الذين يترادف معنىٰ كلمة محدث ومخلوق عندهم! أقول ستعرفهم بعد قليل.

وما دام أن كلمة محدث تساوي وتستلزم معنىٰ كلمة مخلوق عند هؤلاء الناس، فمعنىٰ ذلك أن الاعتراض إنما جاء لأن مَنْ لم يعرف المصطلحات التي اتفق عليها المعترضون، ولم يعرف التفرقة بين محدث ومخلوق كما يفرقون، يعتقد أن مَنْ قال محدث قصد به نفس معنىٰ مخلوق، ولكن هذا الترادف باطل عند المعترضين. إذن لا بد من وجود فرق بين كلمة محدث وكلمة مخلوق عند هؤلاء المعترضين. هذا كله بناءً علىٰ كلام ونقل ابن تيمية وهو هنا يكفينا لما نحن فيه.

إذن وجب علينا أن نعرف ما هو الفرق بين هاتين الكلمتين. وسنعرفهُ بعد قليل.

ولكن دعنا قبل ذلك نكمل قراءة كلام ابن تيمية إلىٰ آخره حتىٰ تكتمل الصورة كما يريدها هو. قال ابن تيمية: "وكانت الواقفة الذين يعتقدون أن الخلق مخلوق ويظهرون الوقف فلا يقولون: مخلوق ولا غير مخلوق، يقولون: إنه محدث

ومقصودهم مقصود الذين قالوا هو مخلوق. فيوافقونهم في المعنىٰ، ويستترون بهذا اللفظ فيمتنعون عن نفي الخلق عنه".اهـ.

إذن الواقفة، كانوا يقولون بأمرين:

الأول: أن الخلق هو المخلوق، والمقصود بذلك أن الله لا تقوم به أفعال حادثة. وهذا خلاف ما يقول به ابن تيمية كما بيناه لك أكثر من مرة. فلا يقولون مثلاً إن الله تعالىٰ إذا أراد أن يخلق ، يقوم به أولاً فعل اسمه الخلق وهذا الفعل حادث بإرادة الله تعالىٰ وقدرته، ثم نتيجة لقيام هذا الفعل يصدر المخلوق. والذي هو العالم والشجر والحجر والناس مثلاً. بل يقولون أن خلق الله هو عين هذه المخلوقات، ولا تقوم بالله أفعال حادثة كما يقول به ابن تيمية.

هذا هو الأمر الأول الذي كان يقول به الواقفة. وهذا القول يوافقهم عليه السادة الأشاعرة كما هو معلوم.

وأما الأمر الثاني: فإنهم يقولون إن معنىٰ الحادث هو نفس معنىٰ المخلوق. وهذا هو محل كلامنا وسوف نعرف أن ابن تيمية يخالفهم في هذا الأمر، لأنه يفرق بين الحادث والمخلوق كما سترىٰ.

قال ابن تيمية مكملاً كلامه: "وكان إمام الواقفة في زَمَنِ أحمد، محمد بن شجاع الثلجي، يفعل ذلك وهو تلميذ بشر المريسي، وكانوا يسمونه ترس الجهمية".اهـ.

من هذا النص أردنا أن نثبت وجود فرق في أصل معنىٰ كلمتي محدث ومخلوق. وذلك خلافاً لمن يتوهم أن ابن تيمية يقول بالترادف، فإذا سمعه أو قرأ في كتبه أنه يقول القرآن غير مخلوق، ظن أنه يقول إنه غير حادث، وهذا ظن باطل لأنه يقول أنه غير مخلوق وحادث، وهذا ليس تناقضاً علىٰ مصطلح ابن تيمية كما سيتبين لك.

ثم نقل ابن تيمية عن الأشعري قول ومذهب محمد بن شجاع فقال: "قال محمد بن شجاع الثلجي ومن وافقه من الواقفة: إن القرآن كلام الله وأنه محدث كان بعد أن لم يكن، وبالله كان، وهو الذي أحدثه. وامتنعوا من إطلاق القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق.

وقال زهير: (ألا يرىٰ)[1] أن القرآن كلام الله محدث غير مخلوق... إلخ.اهـ.

وبإمكان القارئ الكريم الرجوع إلىٰ هذا الموضع لقراءة بقية كلام ابن تيمية. ولكن ما أردناه هنا هو إثبات وجود أصل للتفريق بين معنىٰ المحدث والمخلوق . والآن لنقرأ النص الثاني.

النص الثاني: القرآن محدث غير مخلوق.

نقل ابن تيمية كلاماً في التسعينية ص ٩٩ عن أبي الشيخ الأصبهاني في كتاب السنة، ثم قال في ص١٠٠: "وذكر أن محمد بن شجاع إمام الواقفة هو وأصحابه الذين لا يقولون القرآن مخلوق ولا غير مخلوق، **يطلقون عليه إنه محدث، بمعنىٰ أنه أحدثه في غيره وهو معنىٰ قول من قال إنه مخلوق، ليس بينهما فرق إلا في اللفظ"**.اهـ.

هذا نص صريح بأن معنىٰ المخلوق هو ما أحدثه الله تعالىٰ في غيره، وهذا المعنىٰ أخص من لفظ المحدث، لأن لفظ المحدث كما هو ظاهر من هذا النص ومن النص السابق وكما سيزداد وضوحاً فيما يلي هو ما أحدثه الله بعد أن لم يكن، وهذا يصدق سواء أحدثه الله في ذاته أو في غيره. ولكن إذا أحدثه في غيره يصير اسمه محدثاً ومخلوقاً. وإذا أحدثه في ذاته يكون اسمه محدثاً فقط علىٰ زعم هؤلاء المجسمة.

---

(١) كذا، وأظنها "زهير الأثري".

هذا هو الفرق بين المحدث والمخلوق عند ابن تيمية. ولهذا قلنا سابقًا أن المخلوق يستلزم المحدث، ولا عكس. فالمخلوق أخص، ومعلوم أن نفي المعنىٰ الأخص لا يستلزم نفي المعنىٰ الأعم.

فإذا قال ابن تيمية عن القرآن أنه غير مخلوق، فإن هذا لا يستلزم مطلقًا أنه غير محدث، بل هو يُفْهِمُ أنه محدث غير مخلوق كما سيظهر لك.

ثم قال ابن تيمية بعد كلام له: "وقد وافقهم علىٰ الترادف طوائف الكلابية وطوائف من أهل الفقه والحديث والتصوف، يقولون: **المحدث هو المخلوق في غيره،** لا يسمون محدثًا إلا ما كان كذلك.

فهؤلاء كلهم يقولون: من قال إنه **محدث كان معنىٰ قوله إنه مخلوق، ولزمه القول بأنه مخلوق،** فهو أحد الوجهين للإنكار علىٰ داود الأصبهاني وغيره ممن قال إنه محدث وأطلق القول بذلك. وإن كان داود وأبو معاذ وغيرهما لم يريدوا بقولهم إنه محدث أنه بائن عن الله كما يريد الذين يقولون إنه مخلوق، بل ذهب داود وغيره ممن قال أنه محدث وليس بمخلوق من أهل الإثبات أنه هو تكلم به، وأنه قائم بذاته ليس بمخلوق منفصل عنه".اهـ.

هذا هو شرح مذهب داود كما يذكره ابن تيمية، وهو مطابق للتحليل الذي ذكرناه في النص الأول، وموافق لقولنا أن ابن تيمية يدعي أن الفرق بين المحدث والمخلوق أن المخلوق هو ما أوجده الله في غيره، والمحدث هو ما أوجده الله في ذاته أو مطلقًا.

ووضح أن الاعتراض علىٰ كلام داود لا من حيث نفس المعنىٰ أي لا من حيث أنه قال أن القرآن محدث، بل من حيث أنه يوهم أنه يوافق الواقفة الذين قالوا أن المحدث هو المخلوق. وإلا فلو كان معنىٰ المحدث نصًا في ما أوجده الله وأحدثه في ذاته فقط أي لا في غيره بحيث يدخل فيه المخلوق، لما اعترض عليه المعترضون.

ولهذا تعلم لماذا يكتفي ابن تيمية بنفي الأخص، أي تعلم بهذا لماذا يقول ابن تيمية في سائر كتبه "القرآن غير مخلوق" ولا يصرح بأن القرآن غير محدث، وذلك لأنه يقول أن القرآن محدث غير مخلوق كما ترىٰ.

وقال ابن تيمية في ص ١٠١: "قال الأشعري في المقالات لما ذكر النزاع في الخلق والكسب والفعل.

قال: **واتفق أهل الإثبات علىٰ أن معنىٰ مخلوق معنىٰ محدث، ومعنىٰ محدث معنىٰ مخلوق.** وهذا هو الحق عندي وإليه أذهب وبه أقول"اهـ.

أي أن ترادف الكلمتين هو مذهب الإمام الأشعري، وعلىٰ هذا مشىٰ هو ومشىٰ أصحابه الذين يدعي ابن تيمية دائماً أنهم يخالفون إمامهم في مذهبه. وما قال به الإمام الأشعري هو الحق الذي لا ريب فيه، والتفرقة بين معنىٰ محدث ومخلوق، تفرقة ما أنزل الله بها من سلطان، وهي محض تحكم واتباع للهوىٰ لما سنبينه بعد ذلك.

قال ابن تيمية: "وقال زهير الأبري[1] وأبو معاذ التومني: معنىٰ مخلوق أنه وقع عن إرادة من الله، وقوله له كن.

وقال كثير من المعتزلة بذلك منهم أبو الهذيل، وقد قال قائلون: معنىٰ المخلوق أنْ له خلقاً، ولم يجعلوا الخلق قولاً علىٰ وجه من الوجوه، منهم أبو موسىٰ وبشر بن المعتمر، **الفرق بين المخلوق والمحدث هو اصطلاح أئمة الحديث، وهو موافق للغة التي نزل بها القرآن ..إلخ**".اهـ.

فهذا الكلام بيان واضح في أن ابن تيمية يفرق بين المحدث والمخلوق كما ترىٰ، ويدعي أن هنا هو الموافق للقرآن.

---

(١) كذا في المطبوع. والصحيح "زهير الأثري".

النص الثالث: المخلوق ما خلقه الله من الأعيان وصفاتها.

قال ابن تيمية في التسعينية أيضاً ص١٧٣: "الوجه الثاني أن أحداً من السلف والأئمة لم يقل إن القرآن قديم وأنه لا يتعلق بمشيئته وقدرته، ولكن اتفقوا **علىٰ أن القرآن كلام الله غير مخلوق، والمخلوق عندهم ما خلقه الله من الأعيان والصفات القائمة بها"** .اهـ.

فتأمل الآن في معنىٰ هذا النص الواضح الصريح الذي يبين أن ابن تيمية قائل بأن المخلوق هو ما خلقه الله في غيره من الأجسام. وهذا تأكيد للمعنىٰ الذي ذكرناه لك، وبيان للفرق بين المحدث وهو ما خلقه الله في ذاته، والمخلوق وهو ما خلقه الله في غيره من الأعيان والأجسام مع صفاتها.

ولذلك فإنك إذا تأملت كتب ابن تيمية كلها فإنك لا تجد نصاً يقول فيه أن القرآن غير محدث بالمعنىٰ الذي ذكرناه، ولكن يقول دائماً أن القرآن غير مخلوق، وهذا كما ذكرنا تأكيدٌ لكون القرآن محدثاً بناءاً علىٰ الفرق الذي وضحناه لك بين المحدث والمخلوق.

والتحقيق الذي لا ريب فيه أنه لا يوجد فرق بين المحدث والمخلوق، فكل حادث محدَث، وكل محدَث مخلوق، وكل مخلوق محدَث وحادث. وهذا ما عليه الإمام الأشعري وسائر علماء أهل السنة خلافاً للمجسمة والمبتدعة.

عودة إلىٰ قراءة بعض نصوص ابن تيمية بناءً علىٰ ما سبق من تحرير المعاني:

بناءً علىٰ ما سبق نود أن نعيد قراءة نصوص وكلام ابن تيمية في هذا الموضوع، أي مسألة كلام الله عموماً والقرآن خصوصاً.

النص الأول: جنس كلام الله قديم وأفراده حادثة في ذاته.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل (مجلد١/ ٣٨٠): "والسبب الثاني أن السلف قالوا كلام الله منزل غير مخلوق، وقالوا لم يزل متكلماً إذا شاء. **فبينوا أن كلام الله**

قديم أي جنسه قديم لم يزل، ولم يقل أحد منهم إنه نفس الكلام المعين قديم، ولا قال أحد منهم القرآن قديم بل قالوا أنه كلام الله منزل غير مخلوق، وإذا كان الله قد تكلم بالقرآن بمشيئته كان القرآن كلامه وكان منزلاً منه غير مخلوق، ولم يكن مع ذلك أزلياً قديماً بقدم الله، وإن كان الله لم يزل متكلماً إذا شاء، فجنس كلامه قديم".اهـ.

هنا يقول ابن تيمية بما يلي:

١ - أن كلام الله قديم بالجنس حادث بالفرد.

٢ - أن كلام الله غير مخلوق أي إنه محدث غير مخلوق.

٣ - وأنه مع ذلك قائم بذاته تعالىٰ مع حدوثه.

٤ - وأن الله يوجده في ذاته متىٰ شاء.

ثم قال ابن تيمية: "فمن فهم قول السلف وفرق بين هذه الأقوال زالت عنه الشبهات في هذه المسائل المعضلة التي اضطرب فيها أهل الأرض".اهـ.

أقول: في الحقيقة فإن من يقول بهذا القول فإنه يقع في محض التشبيه والتجسيم والافتراء علىٰ السلف والإسلام بالقول بأن الله تعالىٰ تقوم به الحوادث وأي مصيبة أعظم من هذه المصيبة.

ثم قال ابن تيمية: "فمن قال أن حروف المعجم كلها مخلوقة وأن الله تعالىٰ[1] مخالفاً للمعقول الصريح والمنقول الصحيح ، ومَنْ قال أن نفس أصوات العباد أو مدادهم أو شيئاً من ذلك قديم فقد خالف أيضاً أقوال السلف، وكان فساد قوله ظاهراً لكل أحد، وكان مبتدعاً قولاً لم يقله أحد من أئمة المسلمين ولا قالته طائفة كبيرة من طوائف المسلمين، بل الأئمة الأربعة وجمهور أصحابهم بريئون من ذلك

---

(١) يوجد سقط هنا ولكن لا يؤثر علىٰ موضع استشهادنا.

ومَنْ قال أن الحرف المعين أو الكلمة المعينة قديمة العين فقد ابتدع قولاً باطلاً في الشرع والعقل".اهـ.

لاحظ هنا أن ما ينفيه ابن تيمية إنما هو أن يكون الحرف المعين قديماً، ومعنىٰ هذا أن الحرف المعين حادث وأن النوع قديم.

ثم قال ابن تيمية: "**ومَنْ قال أن جنس الحروف التي تكلم بها القرآن وغيره ليست مخلوقة وأن الكلام العربي الذي تكلم به ليس مخلوقاً والحروف المنتظمة منه جزء منه ولازمة له وقد تكلم الله بها فلا تكون مخلوقة، فقد أصاب**".اهـ.

لاحظ هنا أنه لم ينف في كل هذا الكلام إلا كون القرآن مخلوقاً، ولم ينف كونه محدثاً، بل نفيه لكونه مخلوقاً هو عين إثباته لكونه محدثاً كما أظهرناه لك.

واعلم أن ابن تيمية لم يقل أن القرآن غير مخلوق، إلا لأنه يعتقد أن الله تعالىٰ أوجده في ذاته بعد أن لم يكن موجوداً، أي أن الله تعالىٰ خلق القرآن في ذاته بعد أن لم يكن مخلوقاً في ذاته، ولما خلق الله تعالىٰ القرآن في ذاته صار متكلماً به وقبل ذلك لم يكن متكلماً به. ولو خلقه في غيره لم يكن كلاماً له ولم يكن منسوباً إليه. وهذا الكلام كله باطل لا ريب في بطلانه.

وتأمل كيف يصرح هنا بأن جنس الكلام قديم وأن الكلمة المعينة ليست قديمة أي إنها حادثة. واعلم أن اقتصار ابن تيمية هنا علىٰ نفي القدم عن الكلمة المعينة وعدم التصريح بحدوثها هو مطرد فيه مع أسلوبه في تبيين عقائده أو علىٰ الأصح في عدم التصريح بشنائع عقائده مع كونها مفهومة لزوماً من هذا السياق.

النص الثاني: كلام الله حوادث تقوم في ذاته بإرادته، وهو صفة ذات وفِعْلٍ معاً.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل (١/ ٤٣٦-٤٣٧): "ومنهم من قال: بل الحروف قديمة الأعيان بخلاف الأصوات، وكل هؤلاء يقولون إن التكليم والنداء

ليس إلا مجرد خلق إدراك في المخلوق بحيث يسمع ما لم يزل ولا يزال، لا أنه يكون هناك كلام يتكلم الله به بمشيئته وقدرته ولا تكليم بكلام الله بمشيئته وقدرته، بل تكليمه عندهم جعل العبد سامعـًا لما كان موجوداً قبل سمعه بمنزلة ما يجعل الأعمىٰ بصيراً لما كان موجوداً قبل رؤيته من غير إحداث شيء منفصل عنه" .اهـ.

أي إن ابن تيمية يعترض علىٰ هؤلاء لأنهم قالوا: إن الله لا يقوم به أمر حادث هو صوت وحرف وكلام، وهذا الأمر الحادث هو فعله الذي يخلقه في ذاته ويوجده فيها وهو الأمر الذي يسمعه العبد بعد إيجاد الله تعالىٰ له في ذاته. بل قالوا إن الله لا يَحْدُثُ في ذاته حادث ولا يوجد فيها ما لم يكن موجوداً قبل ذلك، وهذا الأمر يخالفه ابن تيمية ويستنكره ويرده. فيجب أن تقوم الحوادث بذات الله تعالىٰ لأن الله يكتمل كماله بأن يوجد حوادث ناقصة في ذاته الجليلة، هذه هي حقيقة عقيدة ابن تيمية، أن الله ينال كماله بما يوجده من الحوادث. وهذا في غاية القبح.

ثم قال ابن تيمية: "وعندهم لما جاء موسىٰ لمقيات ربه سمع النداء القديم، لا أنه حينئذ نودي" .اهـ.

أي كان يجب أن يقولوا عند ابن تيمية أن الله يحدث نداءاً حادثـًا مخلوقـًا في ذاته وهذا النداء الحادث هو الذي سمعه موسىٰ عليه السلام. وقد تقدم بيان أن النداء عند ابن تيمية لا يكون إلا بحرف وصوت، وكذلك نص علىٰ هذا في مجموعة الرسائل مثلاً (١/ ص٣٥٥) فقال: "واستفاضت الآثار عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة السنة أنه سبحانه ينادي بصوت، نادىٰ موسىٰ وينادي عباده يوم القيامة بصوت، ويتكلم بالوحي بصوت، ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال: أن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف، ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو بحرف" .اهـ. فالنداء كلام والكلام لا يكون عند ابن تيمية إلا بصوت حادث قائم بالله تعالىٰ. والحقيقة أن ادعاءات ابن تيمية هنا لا قيمة لها، نعم لقد ورد أن الله ينادي بصوت، ولكن مِنْ أين لك يا ابن تيمية أن هذا الصوت الحادث

قائم بذات الله تعالىٰ؟ ألم يسعك أن تقول كما قال السادة الماتريدية أن الكلام الذي سمعه عليه السلام هو صوت وحرف حادثان خلقهما الله تعالىٰ في بعض المخلوقات أو في الهواء وسماهما كلامـًا له تعالىٰ لأنهما دالان علىٰ الكلام النفسي الأزلي القائم بذات الله عز وجل. وهذا الأسلوب سائغ في اللغة ولا يتعارض مع الأحكام الشرعية العامة التي تبين أن الله تعالىٰ لا يقوم به حادث ولا يتعارض مع الأدلة العقلية كذلك. وبهذا لا يلزمنا أن نقول أن الله تعالىٰ قد قام به حادث مخلوق.

واعلم أن هذا التفسير ليس هو الوحيد الجائز لمثل هذه الآثار الواردة بأن الله ينادي، لأن الآثار والأحاديث أيضـًا قد وردت بأن الله تعالىٰ يأمر ملكـًا فينادي، فالملك هو الذي ينادي بصوت، ونسب هذا الدعاء والنداء إلىٰ الله تعالىٰ لأنّ الله هو الذي أمر الملك بالنداء. فنسبته إليه نسبة المُسَبَّب إلىٰ السبب. وبهذا لا يلزمنا أيضـًا أن نقول بقيام الحوادث في ذات الله.

وتوجد معاني أخرىٰ واحتمالات أخرىٰ كلها سائغة وجائزة عقلاً ولغة وشرعـًا، وكلها لا يلزمنا بناءً عليها القول بقيام الحادث في الذات العلية.

ولكن ابن تيمية يرفض جميع هذه المعاني والاحتمالات المتعينة بدلالات النصوص ويهرب منها ويلجأ إلىٰ قاعدة رديئة يفسر بها هذه الروايات وهي قاعدة قيام الحوادث بذات الله عز وجل. وهذا هو عين الابتداع والتجسيم والتشبيه.

ولنكمل الآن قراءة ما قاله ابن تيمية: " ولهذا يقولون إنه يُسْمِعُ كلامه لخلقه بدل قولِ الناس يكلم خلقه، وهؤلاء يردون علىٰ الخلقية الذين يقولون القرآن مخلوق ويقولون عن أنفسهم أنهم أهل السنة الموافقون للسلف الذين قالوا القرآن كلام الله غير مخلوق.

وليس قولهم قول السلف، لكن قولهم أقرب إلىٰ قول السلف من وجه، أما كونه قولهم أقرب فلأنهم يثبتون كلامـًا قائمـًا بنفس الله وهذا قول السلف، بخلاف

الخلقية الذين يقولون ليس كلامه إلا ما خلقه في غيره، فإن قول هؤلاء مخالف لقول السلف.

وأما كون الخلقية أقرب فلأنهم يقولون أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته وهذا قول السلف، وهؤلاء عندهم لا يقدر الله علىٰ شيء من كلامه، فليس كلامه بمشيئته واختياره بل كلامه عندهم كحياته".اهـ.

إذن ابن تيمية هنا يقارن بين قول الخلقية وبين قول الذين قالوا بقدم الحروف والأصوات في ذات الله كما مضىٰ بيان رأيهم ليبين أيهم أقرب إلىٰ السلف ومن أي وجه.

ونحن سنوضح لك خلاصة قول كل من هاتين الفرقتين لنبين لك بعد ذلك كيف يقارن بينهما ابن تيمية وبين قول سلفه، لنعرف من ذلك حقيقة قول السلف عنده.

أولاً: قول الخلْقية .

الخلْقية علىٰ حد تعبير ابن تيمية، يقولون بما يلي:

١ - كلام الله بحرف وصوت.

٢ - **الحرف** والصوت حادثان وكل حادث مخلوق.

٣ - الحرف والصوت لا يقومان بذات الله، لأن الله لا تقوم به الحوادث ولا المخلوقات.

٤ - الكلام حادث لأنه يترتب علىٰ الإرادة والقدرة، فالله يوجد ويخلق كلامه في بعض مخلوقاته بقدرته وإرادته.

ثانيًا: من قال بالحروف والأصوات القديمة قالوا:

١ - الكلام لا يكون إلا بحرف وصوت.

٢ - والكلام صفة من صفات الله، وصفة الله تقوم في ذاته تعالىٰ.

٣ - ما قام بذات الله لا يمكن أن يكون حادثـًا.

٤ - إذن كلام الله بحرف وصوت وهو غير حادث ولا مخلوق وهو قائم بذات الله لأنه صفة له.

٥ - بما أن الكلام الذي هو بحرف وصوت قديم إذن هو لا يترتب علىٰ قدرة الله وإرادته لأن كل ما ترتب عليهما كان مخلوقـًا حادثـًا، والمخلوق لا يقوم بذات الخالق ولا يكون صفة له.

هذا هو تفصيل قول كل من هاتين الفرقتين.

وابن تيمية يقول إن كل واحدة منهما وافقت السلف في بعض المقدمات وهي كما يلي:

١ - **من قال بالأصوات** القديمة أقرب لأنهم قالوا أن الكلام قائم بذات الله.

٢ - **والخلقية أقرب لأنهم قالوا أن الكلام مخلوق ويترتب علىٰ القدرة والإرادة**

.

٣ - **من قال بالأصوات** القديمة أبعد عن السلف لأنهم قالوا أن الكلام لا يترتب علىٰ القدرة والإرادة.

٤ - **الخلقية أبعد** لأنهم قالوا الكلام الحادث لا يقوم في ذات الله.

إذن يتحصل لنا أن قول السلف عند ابن تيمية هو كما يلي:

"الكلام مؤلف ومركب من أصوات وحروف حادثةٍ، وهذه الحوادث مترتبة علىٰ إرادة الله وقدرته، وقائمة في ذات الله تعالىٰ. والحادث صفة من صفات الله تعالىٰ، لأن الكلام حادث وهو صفة، إذن يكون الحادث صفة للقديم!!".

هذا هو حقيقة قول ابن تيمية وهو ما ينسبه إلىٰ سلفه، ويفتري نسبته إلىٰ سلف الأمة جميعـًا. وهو قول المجسمة علىٰ التحقيق.

ويتضح لك أن ابن تيمية قد خالف كلاً مِنْ هاتين الفرقتين وأخذ من كل واحدة مقدمة ادعىٰ أنه وافقهم فيها، وهو لا يوافقهم، لأنهم اشترطوا لكل ما وافقهم فيه شرطًا لا تصح عندهم هذه المقدمة إلا به، وهو أخذ هذه المقدمة وأسقط الشرط.

فمثلاً الخلقية قالوا: لا ينسب الصوت والحرف إلىٰ الله إلا علىٰ أنه موجد له في غيره. فهم نسبوا الصوت والحرف إليه بشرط عدم قيامه بذاته.

وأما ابن تيمية فادعىٰ أنه يوافقهم وقال: ينسب الصوت والحرف إليه ويقومان بالذات.

والقائلون بالأصوات القديمة، قالوا الصوت والحرف قائم بالله بشرط عدم كونه حادثًا، وأما ابن تيمية فقد قال: الصوت والحرف قائمان بالله بشرط كونهما حادثين. وهكذا.

فحقيقة قول ابن تيمية مخالف لجميع الفرق الإسلامية. وهو ما يدعي أنه قول السلف. ولكن ادعاؤه هذا يكون صحيحًا في حالة أن السلف الذين يريدهم هم سلفه من المجسمة أما عموم السلف فلا.

ولنكمل الآن بقية كلامه، فقد قال: **"وهم يقولون الكلام عندنا صفة ذات لا صفة فعل. والخلقية يقولون صفة فعل لا صفة ذات. ومذهب السلف أنه صفة فعل وصفة ذات معًا فكل منهما موافق للسلف من وجه دون وجه".اهـ**

وهذا القول الذي ينسبه ابن تيمية للسلف من أعجب الأقوال، فكون الصفة الواحدة صفة فعل وصفة ذات معًا أمر عجيب لم يقل به أحد خصوصًا علىٰ المعنىٰ الذي قال به ابن تيمية.

فالمعلوم أن صفة الذات هي اللازمة للذات. وصفة الفعل هي المترتبة علىٰ صفة ذات قائمة بالذات. وصفة الفعل لا تترتب إلا علىٰ القدرة والإرادة.

وعلىٰ التحقيق تترتب مباشرة علىٰ القدرة فقط. ومعنىٰ قولنا تترتب هنا أي يترتب وجودها علىٰ وجود القدرة وتعلقها. وهذا هو معنىٰ الترتب الذي نقصده.

أما إذا قلنا[1]أن صفةَ ذاتٍ تترتب علىٰ صفةِ ذاتٍ أخرىٰ، فمعنىٰ الترتب هنا هو ترتب في التعقل لا في الوجود، فمثلاً نقول الإرادة تترتب علىٰ العلم، وليس معنىٰ هذا أن العلم هو الذي يوجِدُ الإرادة ويخلقها، بل معنىٰ هذا أننا لا يمكن أن نعقل الإرادة كصفة إلا لمن هو متصف بصفة العلم، وهذا هو الذي نسميه الترتب العقلي.

وأما الترتيب الذي يقول به ابن تيمية فهو الترتيب الوجودي، بمعنىٰ أن صفة لا توجد إلا بإيجاد صفة أخرىٰ لها. كما يقول: الكلام مترتب علىٰ الإرادة والقدرة، فمعنىٰ هذا عنده، أن الكلام صفة قائمة بالذات أوجدها الله بقدرته وإرادته.

فتصير بعض الصفات مترتبة خلقـًا ووجوداً علىٰ صفات أخرىٰ وهذا هو عين ما يريده ابن تيمية بأن الله يتصف بصفات حادثة وهو يسميها أفعالاً اختيارية، لأنها أفعال أي مفعولات عندنا، وهي أفعال لأنها صادرة ومخلوقة وموجودة بإيجاد القدرة الإلهية لها، وهي حادثة لأن كل ما تتعلق به القدرة والإرادة فهو حادث، وهي بعد ذلك عنده قائمة بذات الله تعالىٰ. وهو كلام في غاية البشاعة. وهو مطابق لأن تقول أن الله تعالىٰ يخلق بعض صفاته، ويُكْمِّلُ ذاته علىٰ التدريج، ومقتضىٰ ذلك أن ذات الله لا تزال ناقصة وهو يكمِّلُها بأن يوجد فيها في كل زمان شيئـًا جديداً. وهذا شنيع جداً.

هذا هو حقيقة ما يريده ابن تيمية بصفات الأفعال أو بالصفات الاختيارية وهو تحقيق مذهبه في كلام الله.

---

(١) أي الأشاعرة أهل السنة.

وتعجب بعد ذلك كما تشاء عندما تعرف أن ابن تيمية يقول أن كلام الله تعالىٰ هو صفة ذات وصفة فعل معاً. فهو عين التهافت والتناقض كما وضحناه لك سابقاً ويلزمه فيه بشاعات وقبائح عديدة كما أشرنا لك هنا.

وكل هذا التناقض والشناعات إنما لزمته واعترف هو بها لأن مذهبه قائم علىٰ تجسيم الله والاعتراف بقيام الحوادث به جل وعزَّ.

فهل هذا هو فعلاً ما يقول به السلف؟ وهل هذا هو عين مذهب السلف؟! .

وبعد هذا كله تأمل فيما نقله ابن تيمية عن مذهب السلف في نهاية نفس الصفحة من مجموعة الرسائل (مجلد ١/ ٤٣٧) قال: "وقول هؤلاء أقرب إلىٰ قول السلف إذ أثبتوا الصفات وقالوا: **لا يوصف بمجرد المخلوق المنفصل عنه الذي لم يقم به أصلاً، ولا يعود إليه حكم شيء لم يقم به، فلا يكون متكلماً بكلام لم يقم به، ولا قديراً بقدرةٍ لم تقم به**".اهـ.

فمعنىٰ هذا الكلام كما هو ظاهر أن السلف يقولون بأن الله يتصف بالمخلوق[1] القائم فيه وغير المنفصل عنه. كما قررناه لك من مذهب ابن تيمية والسلف الذين يقصدهم هذا الرجل هم سلفه من المجسمة، وحاشا الصحابة والتابعين الكرام أن يكونوا قائلين بذلك. ولكن هو يدعي في أكثر من محل أن هذا هو ما تنص عليه الأحاديث والنصوص القرآنية كما عرفت. وهو افتراء علىٰ هذه الشريعة المطهرة عن مثل هذه السخافات.

النص الثالث: القرآن حادث في ذات الله غير مخلوق خارجها.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل (المجلد١/ ٤٤١): "وطائفة قالوا هذا كلام الله وكلام الله غير مخلوق، فيكون هذا الصوت غير مخلوق، وهذا جهل فإنه إذا

---

(١) غاية ما في الأمر أن ابن تيمية يستعمل هنا كلمة المحدث بدل المخلوق فيقول إن الله يتصف بالحوادث.

قيل هذا كلام الله، فالمشار إليه هو الكلام من حيث هو، وهو الثابت إذا سمع من الله وإذا سمع من المبلغ عنه، وإذا قيل للمسموع إنه كلام الله فهو كلام الله مسموعاً من المبلغ عنه لا مسموعاً منه، فهو مسموع بواسطة صوت العبد وصوت العبد مخلوق، **وأما كلام الله منه فهو غير مخلوق حيث ما تصرف"** .اهـ.

تأمل في قوله " وأما كلام الله منه فهو غير مخلوق حيث ما تصرف" لتعرف أن ابن تيمية ينفي الخلق عن القرآن، ولم يتطرق مطلقاً للقول بأن القرآن غير حادث في أي نص من النصوص في كتبه علىٰ حسب إطلاعي. ويفهم من هذا أن الذي ينفيه ابن تيمية هو فقط كون القرآن مخلوقاً، وهذا غير قوله أن القرآن حادث كما بيناه لك.

النص الرابع: نوع الكلام قديم ونفس الصوت المعين حادث ليس بقديم.

وهو ما نقلناه لك عن كتابه المنهاج (١/ ٢٢١) يعدد فيه الأقوال والمذاهب في مسألة كلام الله، وفي هذا النص يقول: "وسابعها: قول من يقول أنه لم يزل متكلماً إذا شاء بكلام يقوم به، وهو متكلم بصوت يسمع، **وأن نوع الكلام قديم، وإن لم يجعل نفس الصوت المعين قديماً**، وهذا هو المأثور عن أئمة الحديث والسنة".اهـ.

فهذا النص صريح في أن القرآن حادث لأنه كلام معين وحادث بصوت معين، وليس القرآن هو عين نوع كلام الله، بل هو بعض كلام الله.

وأما ما ادعاه من أن هذا القول هو ما عليه أئمة السنة فهو ادعاء باطل، بل هذا قول بعض المجسمة، كما عرفناك سابقاً من كلامه نفسه.

وفي هذا النص يقول ابن تيمية:"... فقالوا: أنه مخلوق خلقه الله منفصلاً عنه، فيقال لك: إذا كان الله قد خلقه منفصلاً عنه لم يكن كلامه".اهـ.

فهذا نص صريح في أن ابن تيمية يقول أن الله قد خلق الكلام في نفسه غير منفصل عنه، ليصح أن يكون كلامه كما يزعم.

مع أن التحقيق أن الكلام (الذي هو حرف وصوت) حتىٰ وإن لم يقم في المتكلم فإن ينسب إليه لأنه صدر بقدرته وهو منبئ عن كلامه النفسي القائم بذاته الذي ليس بحرف ولا صوت. وهذا علىٰ مذهب أهل السنة. أو لأنه ينبئ عن إرادته وعلمه القائمين بذاته علىٰ مذهب المعتزلة.

وفي نفس النص السابق يقول ابن تيمية: "والكلام الذي كلم به موسىٰ هو حادث، وإن كان نوع كلامه قديماً لم يزل" .اهـ.

فهذا نص في أن كلام الله حوادث تقوم به. وهو متوافق مع ما حققناه نحن من كلامه في مواضع أخرىٰ كما أخبرناك.

ويؤيد ذلك أيضاً ما قاله ابن تيمية في مجموعة الرسائل (مجلد١/ ٤٩٥): "ونحن لا نقول كلم موسىٰ بكلام قديم ولا بكلام مخلوق، بل هو سبحانه يتكلم إذا شاء ويسكت إذا شاء".اهـ.

فانظر هنا لتعرف أن كلامه متناسق، ففي هذا الموضع نفي القدم والخلق عن الكلام، وفي الموضع الأول أثبت الحدوث، وهذا ليس تعارضاً بل هو تفسير وتأكيد لنفس المعنىٰ الذي نسبناه نحن إليه.

وبهذا نكتفي في مناقشة هذه المسألة خصوصاً أن المجال لا يحتمل التفصيل ولو كنا في هذا الكتاب عازمين علىٰ الرد علىٰ ابن تيمية لأظهرنا لك من تناقض أقواله وتهافت حججه وتلبيساته علىٰ الخصوم وعرضه المحرف أي تحريفاته لكلامهم ما تتعجب منه. والله سبحانه هو الموفق.

وبهذا يثبت ما نسبنا إلىٰ ابن تيمية من قول في كلام الله تعالىٰ، وذلك عن طريق إيراد نصوص واضحة من كتبه المعترف بها عند أتباعه بلا تحريف لكلامه ولا

تأويل له عن معناه، ولا تشبيه له بكلام أهل الحق، بل نفينا في أثناء كلامنا أن يكون هناك أيُّ شبه بين كلام ابن تيمية وكلام أهل السنة والجماعة أهل الحق.

والحمد لله رب العالمين



الباب الرابع
في قيام الحوادث بذات الله تعالى
عند ابن تيمية

الباب الرابع
في قيام الحوادث بذات الله تعالى
عند ابن تيمية

هذه المسألة في الحقيقة من المسائل التي يستحيل إنكار أن ابن تيمية قد قال بها، خاصة أن بعض أنصاره في هذا الزمان اعترف بأن ابن تيمية قائل بها وذلك بَعدَ ما بذلوا جهودهم الكبيرة في محاولة نفي هذه المسألة من كلامه، وفوجئوا بتصريح ابن تيمية بها في عدة مواضع، وكذلك فكل ما سبق ذكره في مسألة كلام الله وخلق القرآن وكذلك باقي صفات الله كما ورد في شرح مذهبه في الأبواب السابقة يتبين القارئ أن ابن تيمية يعتمد فيها علىٰ هذه القاعدة عنده.

ونحن كنا في بعض الأبواب والفصول المتقدمة قد ذكرنا شيئًا كافيًا ونصوصًا صريحة في قول ابن تيمية بهذه المسألة.

ومع ذلك، فقد أحببنا أن نذكر بعض النصوص هنا من كلامه لتدعيم هذا المعنىٰ وبيان أنه ليس من المعاني العرضية التي ذكرها ابن تيمية عرضًا، أو من دون قصد كما يحلو لبعض أتباعه أن يفسروا كلامه. ولن نطيل بإذن الله تعالىٰ في إيراد هذه النصوص لوضوح قوله بهذا المعنىٰ.

النص الأول: توجد معانٍ حادثة في ذات الله.

قال ابن تيمية في درء التعارض[1] [١/ ٢٧٧]: "فالطريق التي تقطع هؤلاء الفلاسفة أن يقال: إن كان التسلسل في الآثار شيئًا بعد شيء ممتنعًا بطلت الحجة، وإن كان جائزاً أمكن أن يكون حدوث كل شيء من العالم مبنيًا علىٰ حوادث قبله:

---

(١) درء التعارض طبعة دار الكتب العلمية سنة ١٩٨٥م.

إما معانٍ حادثة شيئًا بعد شيء في غير ذات الله تعالىٰ، وإما أمور قائمة بذات الله تعالىٰ، كما يقولهُ أهل الحديث وأهل الإثبات الذين يقولون: لم يزل متكلمًا إذا شاء فعالاً لما يشاء".اهـ.

ففي هذا النص إثبات تسلسل المخلوقات في العالم في القدم، بمعنىٰ أنه لا يوجد أول للمخلوقات وهذا ما يعبر عنه بتسلسل العالم في القدم. وهي المسألة التي وضحناها باختصار في أول هذا الكتاب.

ويثبت أيضًا أن بعض الحوادث قائمة بالله، مثل الكلام والأفعال، وذلك كما وضحناه لك بتفصيل كافٍ في مسألة الكلام وصفات الله. واعلم أنه يقصد بالأفعال القائمة بالله هنا أن الله إذا أراد مثلاً خلق زيد، فإنه في هذه الحالة تُوجَدُ ثلاثة أمور خالق وخَلْق ومخلوق، فالخالق عنده هو الله وهو قديم، والخلق هو عبارة عن فعل حادث يوجد في ذات الله، وهذا هو الذي يسميه ابن تيمية بالأفعال الإرادية وهي عنده أفعال حادثة مخلوقة في ذات الله تعالىٰ وتنزه عن ذلك. وهذه الأفعال الحادثة هي السبب الذي به يوجد المخلوق وهو "زيد" هنا. فعند كل فعل يفعله الله لا بُدَّ أن يوجد في ذات الله مصدر حادث لهذا الفعل، ومن ثم يوجد المفعول الحادث المخلوق خارج ذات الله علىٰ حَدِّ زعمه أن ذات الله يوجد لها خارج وداخل، وذلك بناءً منه علىٰ أن الله جسم مجسم ذو مقدار وحجم وحدود كسائر الأجسام الأخرىٰ.

هذا هو المقصود بقيام الأفعال الاختيارية في ذات الله تعالىٰ. وأهل الحق قاطبة ينفون ذلك عن الله تعالىٰ كما أعلمناك في أكثر من موضع.

النص الثاني: الأفعال المتعاقبة قائمة بالفاعل.

قال في درء التعارض أيضًا في [٢/ ٢١]: "وهذا الموضع للناس فيه أقوال، فإن جمهور أهل السنة يقولون لم يزل الله خالقًا فاعلاً، كما قال الإمام أحمد: لم يزل

الله عالمـًا متكلمـًا غفوراً، بل يقولون: لم يزل يفعل، إما بناءً علىٰ أن الفعل قديم وإن كان المفعولُ محدثـًا أو بناءً **علىٰ قيام الأفعال المتعاقبة بالفاعل**".اهـ.

وقد علمت أيها القارئ أن ابن تيمية يقول بأن الأفعال المتعاقبة قائمة بالله، وينفي أن يكون الفعل قديمـًا والمفعول حادثـًا. وقوله بهذا هو معنىٰ أن الأفعال الحادثة المخلوقة بقدرة الله قائمة في ذاته.

النص الثالث: الله فعال لأفعال تقوم بنفسه، والحوادث قائمة في ذات الله وهذا هو الذي دلَّ عليه الشرع والعقل.

قال في المنهاج [١/ ٣٦] طبعة دار الكتب العلمية: "وعمدة الفلاسفة علىٰ قدم العالم هو قولهم: يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث، فيمتنع تقدير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل ثم فعلت من غير حدوث سبب".اهـ.

هذه هي الحجة التي ألجأت ابن تيمية إلىٰ القول بقيام الحوادث في ذات الله، وهذه الحجة قد سلَّمها ابن تيمية للفلاسفة، ولكن أهل الحق السادة الأشاعرة قد أجابوهم عليها بعدة أجوبة كما هو مفصَّل ومبيَّن في كتب علم الكلام.

وبناءً علىٰ تسليم ابن تيمية للفلاسفة بهذه الحجة قال: "وهذا القول لا يدلُّ علىٰ قدم شيء بعينه من العالم، لا الأفلاك ولا غيرها إنما يدل علىٰ أنه **لم يزل فعالاً، وإذا قُدِّر أنه فعالٌ لأفعال تقوم بنفسه أو مفعولات حادثة شيئـًا بعد شيء**، كان ذلك وفاءً بموجب هذه الحجة مع القول بأن كل ما سوىٰ الله محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن كما أخبرت به الرسل أن الله خالق كل شيء، **وإن كان النوع لم يزل متجدداً**".اهـ.

فأنت ترىٰ أيها القارئ تسليم ابن تيمية للفلاسفة بما ذكروه، ولكنه نَقَله من العالم إلىٰ ذات الله، ومن الشخص إلىٰ النوع. وبيان ذلك كما يلي: الفلاسفةُ أصلاً لا يقولون أن الله تقومُ به الحوادث، ولهذا عندهم العقل الأول الذي صدر عن الله

صدر عنه بالعلة أي بلا حدوث أمر زائد علىٰ الذات، فراراً منهم عن قيام الحادث بالذات، لأنهم اعتبروا كل صفة زائدة علىٰ الذات حادثة. وطرداً لهذا الأصل عندهم أي لقولهم بأن الله لا تقوم به الحوادث نقلوا الخلق التفصيلي إلىٰ ما صدر عن الله من العقول العشرة والنفوس التسعة علىٰ ما هو عليه مذهبهم، فبالنفوس النازلة تقوم الحوادث وينشأ عن قيام هذه الحوادث بها التغيرات في العالم.

فالفلاسفة أصلاً قالوا بهذا لمذهب فراراً من قيام الحوادث بالله تعالىٰ.

وأما ابن تيمية فلجأ إلىٰ القول بأنه بعد تسليم الحجة التي ذكروها: قال سلمنا أن كل محدث مخلوق لا بد له من سبب حادث، ولكن هذا السبب الحادث يجب أن يكون قائمـًا بذات الله تعالىٰ، حتىٰ يكون الله تعالىٰ خالقـًا لأن الخالق من قام به الخلق، كما أن المتكلم من قام به الكلام كما أن الغاضب من قام به الغضب، فلا بُدَ من قيام معنىٰ حادث في ذات الله اسمه الخلق حتىٰ يوجد المخلوق.

ثم لجأ بعد ذلك إلىٰ التسلسل في القدم كما تراه أيضـًا في هذا النص، لأن الله عنده خالق منذ الأزل، ومعنىٰ أنه خالق أي موجد بالفعل مخلوقات. ولأن ابن تيمية لا يقول بلسانه إن بعض المخلوقات قديم لجأ إلىٰ مفهوم التسلسل في المخلوقات والحوادث في الأزل. فقال أنه لم يزل يخلق شيئـًا ويفنىٰ شيئـًا منذ الأزل ويستمر هذا إلىٰ الأبد. ومع كل مخلوق محدث خارجَ ذات الله علىٰ زعمه **يوجد فعل حادث قائم بذات الله، هو سبب هذا الموجود الخارجي.**

هذا هو مذهب ابن تيمية بكل ما فيه من قبائح.

وأما أهل الحق، فقالوا: معنىٰ كون الله خالقـًا أنه قادر علىٰ الخلق وإن لم يخلق، لا كما يقول ابن تيمية أنه لا يكون خالقـًا إلا بإيجاد المخلوقات. وقالوا أن الله هو خالق كل شيء بإرادته الأزلية التي خصصت وجود كل موجود علىٰ حسب علمه الأزلي تعالىٰ، فكل موجود تتعلق به قدرة الله في الزمان الذي تعلق به علمه تعالىٰ أنه يوجد فيه، وذلك من دون أن يحدث في ذات الله تعالىٰ قدرة حادثة ولا إرادة

حادثة ولا علم حادث كما يدعي ابن تيمية. وبهذا الجواب الإجمالي تنحل شبهة الفلاسفة، ونبتعد عن تمحلات وتجاوزات ابن تيمية ولا نقول بجواز -فضلاً عن- القول بوقوع التسلسل في المخلوقات والحوادث كما قال ابن تيمية ولا بقيام الحوادث في الذات كما قال به أيضًا.

وأما تفصيل هذا الجواب والردود علىٰ الشبهات الواردة عليه من طرف المجسمة والفلاسفة فيمكن للقارئ أن يجده في محله اللائق به في كتب علم الكلام المطولة. والله الموفق.

النص الرابع: المتكلم من تكلم بفعله ومشيئته وقدرته فقام به الكلام.

وقال في المنهاج (١/ ٢٢٣) أثناء توضيحه لرأيه في مسألة كلام الله تعالىٰ وهذا النص قد نقلناه سابقًا في مسألة الكلام: "**وقيل المتكلم من تكلم بفعله ومشيئته وقدرته فقام به الكلام. وهذا قول أكثر أهل الحديث وطوائف من الشيعة والمرجئة والكرامية وغيرهم.** فأولئك يقولون هو صفة فعل منفصل عن الموصوف لا صفة ذات، والصنف الثاني يقولون صفة ذات لازمة للموصوف لا تتعلق بمشيئته ولا قدرته، والآخرون يقولون: هو صفة ذات وصفة فعل، وهو قائم به يتعلق بمشيئته وقدرته.

إذا كان كذلك فقولكم أنه صفة فعل ينازعكم فيه طائفة ، وإذا لم ينازعوا في هذا فيقال: **هب أنه صفة فعل لكن صفة فعل منفصل عن الفاعل أو قائم به.**

أما الأول فهو قولكم الفاسد، وكيف تكون الصفة غير قائمة بالموصوف أو القول غير قائم بالقائل" .اهـ.

أقول هذا تلبيس عليهم، ومن أسلوب أهل الحق عدم التلبيس علىٰ خصومهم، وهذا الأمر -أي عدم التلبيس علىٰ الخصوم- نادراً ما يلتزم به ابن تيمية في كتبه، فأكثر حججه إلزام بما لا يلزم أو تلبيس أو توضيح لرأي مخالفه علىٰ خلاف ما

يعتقده المخالف، وهذا كله هو الجدال بالباطل الذي أمرنا نحن المسلمين بالابتعاد عنه. وأما الجدال بالتي هي أحسن وهو المأمورون نحن به فنادراً ما يلتزم به ابن تيمية.

وسنبين لك باختصار جهات التلبيس التي يشتمل عليها قول ابن تيمية في ردِّه علىٰ هؤلاء.

فهؤلاء عندما قالوا إن الكلام فعل، ومع ذلك فهو صفة لله تعالىٰ. قصدوا بذلك مع أن الكلام يوجده الله تعالىٰ في بعض مخلوقاته ليدل الناس علىٰ إرادته. أي أن الكلام لحدوثه لا يقوم بالذات، إلا أنهم يقولون أن الله تعالىٰ متكلم، فيشتقون من الفعل الذي فعله الله وهو الكلام اسماً أو وصفاً يصفون به الله تعالىٰ فيقولون الله متكلم، ولا يلزم علىٰ ذلك عندهم أن يقوم الكلام بالله تعالىٰ.

فقولهم إذن معناه أن الكلام فعل صادر عن صفة هي القدرة، ويلزم عن وجوده اشتقاق اسم منه لله تعالىٰ يوصف به فيقال الله متكلم.

هذا هو مرادهم بالصفة. وهذا كلام صحيح لولا أنهم نفوا صفة الكلام النفسي القائم بالله تعالىٰ، وهذا الكلام النفسي الذي يثبته أهل الحق هو الصفة الحقيقية القائمة بالله تعالىٰ وهي غير حادثة ولا مخلوقة ولا محدثة ولا مركبة من حروف ولا أصوات كما بين ذلك علماء أهل السنة في كتب العقائد.

فظهر لك أن ابن تيمية بقوله "وكيف تكون الصفة غير قائمة بالموصوف" قصد التلبيس علىٰ المخالف. وكلامه باطل. فالله تعالىٰ يوجد المخلوقات ومع أن المخلوقات ليست قائمة بالله تعالىٰ إلا أننا نقول أن الله تعالىٰ خالق، وعلة تسميتنا له تعالىٰ بهذا الاسم، ليس هو مجرد إيجاده للمخلوقات، بل هو قدرته علىٰ هذا الإيجاد، فهو تعالىٰ خالقٌ، وقَبْلَ الخلق، ذلك أنه علىٰ كل شيء قدير، وهذا هو ما نص عليه الإمام أبو جعفر الطحاوي في متن عقيدته المشهورة والتي يخالفها ابن

تيمية أشد المخالفة، مع أن أتباعه في هذا الزمان يظهرون لعامة الناس موافقتهم عليها كذباً منهم أو جهلاً، وغالبهم يتصف بهذين الوصفين.

وأما العالم منهم بحقيقة مذهبه فإنه يصرح بمخالفته لهذا المتن الجليل.

ولنكمل الآن كلام ابن تيمية فقد قال: "فإن قلتم هذا بناءً علىٰ أن فعل الله لا يقوم به، لأنه لو قام به لقامت به الحوادث.

قيل: **والجمهور ينازعونكم في هذا الأصل، كيف يعقل فعل لا يقوم بفاعل، ونحن نعقل الفرق بين نفس التكوين وبين المخلوق المكوَّن**، وهذا قول جمهور الناس كأصحاب أبي حنيفة وهو الذي حكاه البغوي وغيره من أصحاب الشافعي عن أهل السنة، وهو قول أئمة أصحاب أحمد كأبي إسحاق ابن شاقلا وأبي بكر بن عبد العزيز وأبي عبد الله بن حامد والقاضي أبي يعلىٰ في آخر قوليه، وقول أئمة الصوفية وأئمة أصحاب الحديث، وحكاه البخاري في كتاب أفعال العباد عن العلماء مطلقاً وهو قول طوائف من المرجئة والشيعة والكرامية.

ثم القائلون بقيام فعله به، منهم من يقول فعله قديم والمفعول متأخر كما أن إرادته قديمة والمراد متأخر كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب أبي حنيفة وأحمد وغيرهم، ومنهم مَنْ يقول بل هو حادث النوع كما يقول ذلك من يقوله من الشيعة والمرجئة والكرامية".اهـ.

احتجاج ابن تيمية هنا بالمرجئة والشيعة والكرامية لا حجة فيه لبطلان قولهم. وأما احتجاجه بالإمام البخاري والأحناف والصوفية علىٰ قوله فهذا فيه تلبيس كعادته، وبيان ذلك أنه لم يقل واحد من هؤلاء بأن فعل الله تعالىٰ حادث بل كل من غاير بين الفعل والمفعول قال أن فعل الله قديم، وبهذا الفعل القديم أوجد جميع المفعولات الحادثة كما يقول السادة الأشاعرة أن الله بالقدرة والإرادة القديمتين أوجد جميع هذه المخلوقات الحادثة. وصفة الفعل التي قال بها السادة الأحناف هي صفة التكوين، والخلاف فيها بينهم وبين السادة الأشاعرة سهل

راجع إلىٰ خلاف شبه لفظي، وعلىٰ كل حال فلم يقل واحد منهم بأن الحادث قام بذات الله تعالىٰ. بخلاف ابن تيمية الذي يقول بذلك ويعتقده الحق الذي لا ريب فيه.

ثم كيف يجوز أن يستند إلىٰ قول الأحناف ليدعم رأيه في قيام الأفعال الحادثة في ذات الله وهو يخالفهم في أصول مذهبهم، وبيان هذا كما يلي:

ابن تيمية يقول:

١ - أفعال الله حادثة وهي قائمة بذاته.

٢ - وأفعال الله يوجدها الله تعالىٰ بقدرته وإرادته في ذاته.

وأما السادة الأحناف ومن مشىٰ علىٰ مذهبهم كالإمام البخاري فقد قالوا:

١ - أفعال الله قديمة وهي قائمة بذاته.

٢ - وفعل الله صفة له وصفة الله لا يوجدها الله بقدرته لأنها قديمة واجبة للذات.

واعلم أن بعض الأحناف قد أرجعوا جميع صفات الأفعال إلىٰ صفة فعل واحدة وهي التكوين، وقالوا أن التكوين هي صفة تقع بها الأفعال. والتكوين قديمة قائمة بذات الله وأفعال الله حادثة.

وبعضهم لما قال الله خالق وقبل الخلق، ورازق وقبل إيجاد الرزق وهكذا، علل قوله بجواز إطلاق ذلك، بأن الله علىٰ كل ذلك قدير، فأَرْجَعَ ذلك كله إلىٰ صفة القدرة. كما في متن العقيدة الطحاوية للإمام أبي جعفر الطحاوي.

وأما الصوفية فقد نقل عنهم الكلاباذي في التعرُف بأنهم منعوا قيام الصفات الحادثة والأفعال الحادثة بالذات الإلهية، فهم في وفاق مع الأشاعرة في هذا، وعلىٰ خلاف أصلي مع ابن تيمية.

إذا تبين لك ذلك، فإنك تعرف أن ابن تيمية يختار من كل مذهب جانباً منه ويهمل بقية القول ويجعل هذا الجزء من القول مؤيداً له وحجة له، مع أن أصحاب

المذهب يخالفونه في الأصل الذي يجعل قولهم حجة له فيه. وهذا الفعل تلفيق بين المذاهب العقائدية وتلبيس على الناس. والتلفيق إن كان الذي يفعله في الأحكام الفقهية مذموماً كما صرح به بعض الفقهاء فما بالك بالذي يتبع هذا المنهج في أصول العقائد. فتأمل.

ثم قال ابن تيمية بعد ذلك: "ومنهم مَنْ يقول بمشيئته وقدرته شيئاً فشيئاً، **لكنه لم يزل متصفاً به فهو حادث الآحاد قديم النوع كما يقول ذلك من يقوله من أئمة أصحاب الحديث وغيرهم من أصحاب الشافعي وأحمد وسائر الطوائف**".اهـ.

هذا القول الذي قرره ابن تيمية هنا هو قوله، وأما نسبته إلى مَنْ نسبه إليهم فهو معارض في هذا كما هو مقرر في كتب التوحيد، فجماهير الفرق منعت قيام الحوادث بالذات كما يصرح هو في كتبه أيضاً، والذي قال بذلك هم فقط المجسمة الصرحاء، ونحن نتحدى أن ينقل لنا ابن تيمية أو أصحابه عن واحد من العلماء المقتدى بهم في هذا العلم -وهو علم التوحيد- من قال بقيام الحوادث في ذات الله تعالى، وأن جنس هذه الحوادث قديم وأفرادها حادثة، كما وضحه هو هنا. وأما نسبته هذا القول لأئمة الحديث مثل البخاري فهي مستندة إلى تأويلات فاسدة لبعض أقوالهم كما سنوضحه لك في محله اللائق بذلك بتوفيق الله تعالى.

ثم قال ابن تيمية: "وإذا كان الجمهور ينازعونكم، فتقدر المنازعة بينكم وبين أئمتكم من الشيعة ومن وافقهم، فإن هؤلاء يوافقونكم على أنه حادث لكن يقولون هو قائم بذات الله، فيقولون قد جمعنا حجتنا وحجتكم فقلنا العدم لا يؤمر ولا ينهى، وقلنا الكلام لا بُدّ أن يقوم بالمتكلم، **فإن قلتم لنا فقد قلتم بقيام الحوادث بالرب. قلنا لكم: نعم، وهذا قولنا الذي دلَّ عليه الشرع والعقل**".اهـ.

هذا نص صريح من ابن تيمية بقيام الحوادث من الأفعال والصفات بالله تعالى، لا يحتمل التأويل ولا الحمل على معنى آخر.

ثم قال ابن تيمية: "ومن لم يقل إن الباري يتكلم ويريد ويحب ويبغض ويرضى

ويأتي ويجيء فقد ناقض كتاب الله" .اهـ.

لننظر الآن نظرة سريعة إلىٰ طريقة ابن تيمية في الاحتجاج علىٰ ما ادعاه من قيام الحوادث بذات الله تعالىٰ.

فهو يدعي أن الله يتكلم، ويدعي أن معنىٰ كلام الله هو أن الله يخلق بقدرته وإرادته حرفًا وصوتًا دالين علىٰ علمه وإرادته، وهذا الحرف والصوت حادثان لهما أول ولهما آخر، فهما مخلوقات في ذات الله تعالىٰ.

ويدعي أن كل من نفىٰ ذلك المعنىٰ، فإنه ينفي ما جاء في كتاب الله تعالىٰ؛ من أن الله تعالىٰ كلَّم موسىٰ عليه الصلاة والسلام مثلاً.

ويدعي أن كل من نفىٰ ذلك فقد ناقض كتاب الله.

ونحن نعلم أن المناقضة لا تتم إلا بتوارد قضيتين مشتركتين في الموضوع والمحمول والجهة، واحدةٌ موجبة والأخرىٰ سالبة.

أي إننا نقول: لو جاء في كتاب الله ما يلي: "إن الله يتكلم ومعنىٰ كلامه أنه يوجد حرفًا وصوتًا قائمين بذاته حادثين". هذه القضية لو نفاها واحد وقال: "إن الله لا يتكلم، بمعنىٰ أنه لا يوجد حرفًا وصوتًا قائمين بذاته حادثين".

نقول، لو تحققت هذه الحالة ، لجاز لنا أن نقول أن من نفىٰ ذلك فإنه يناقض كتاب الله تعالىٰ. ولكن هل ما نحن فيه كذلك ؟

هل ورد في القرآن أن الكلام الثابت لله تعالىٰ هو أفعال حادثة متعاقبة وقائمة بذات الله ومترتبة علىٰ القدرة والإرادة ؟

إن الوارد في القرآن ليس كذلك قطعًا، بل الوارد هو مجرد نسبة التكليم إلىٰ الله تعالىٰ من دون ذكر أي قيد من هذه القيود التي يفترضها ابن تيمية.

ولذلك، فالذي يناقض القرآن هو نفي مطلق التكليم ونفي مطلق كون الله تعالىٰ

متكلماً، لا نفي الكلام بالقيود التي ادعاها ابن تيمية. فتنبه لذلك.

وبهذا ظهر لك أن ادعاء ابن تيمية أن من نفىٰ المعنىٰ الذي أثبته هو فإنه يناقض القرآن، هذا الادعاء كذب علىٰ القرآن، لأنه يستلزم أن القرآن ذكر فيه جميع هذه القيود التي يدعيها ابن تيمية وهذا باطل قطعاً.

وهذا هو حال المبتدعة، يتخيلون أن ما يثبتونه بخيالهم ثابتاً في القرآن بنصه، وبالتالي يتهمون كل من يعارضهم بأنه يعارض القرآن.

مع العلم أنه لا توجد فرقة من الفرق الإسلامية المعتبرة لا الأشاعرة ولا المعتزلة ولا الشيعة ولا الزيدية، قد ناقضت القرآن مطلقاً ولو في جزئية من جزئياته. بل كل فرقة إذا ناقضت ظاهراً من القرآن فإنها تناقضه مع قولها أنه لا يظهر لها منه ما ظهر لمخالِفِها . وهكذا.

وكذلك بتطبيق نفس الأسلوب السابق يتبين لك أن ادعاء ابن تيمية أن من نفىٰ الأمور التي ذكرها من الغضب والمجيء وغير ذلك بالمعنىٰ الذي قصده ابن تيمية فإنما يناقض القرآن، هذا الادعاء محض تقول وكذب علىٰ القرآن وتلبيس علىٰ الخصوم مطلقاً.

وتنبه هنا إلىٰ أن ابن تيمية أدرج الإرادة في الصفات الفعلية لتعلم صدق ما ذكرناه لك سابقاً في باب الصفات الذاتية من أن ابن تيمية يعتقد أن الإرادة التي يتصف بها الله تعالىٰ عبارة عن إرادات متوالية حادثة تقوم بذات الله تعالىٰ عند فعله المعين. وهذا القول في غاية الشناعة.

وكذلك المحبة والبغض، لم ينكر هذه الأمور أحد من الفرق الإسلامية، ولكنهم فسروها بمعانٍ لائقة بذات الله تعالىٰ واستندوا في ذلك إلىٰ قواعد اللغة والدين والعقل المقررة.

ونحن لا نريد هنا الاستدلال علىٰ بطلان قول ابن تيمية ولكن ما أردناه إنما هو

الإشارة إلىٰ بعض جهات غلطة وتلبيسه علىٰ خصومه وتعصبه الأعمىٰ لمذهبه.

ولنكمل الآن قول ابن تيمية فقد قال: "**فإذا قالوا لنا فهذا يلزم منه أن تكون الحوادث قامت به. قلنا: ومَنْ أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة، ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل**".اهـ.

أقول: هذا تصريح آخر بأن الحوادث قائمة بذات الله تعالىٰ، وادعاء بكل جرأة أن نصوص القرآن والسنة قد جاءت بذلك، وكذلك صريح العقل.

ونحن يمكن أن نعكس قوله فنقول: من قال قبلك من السلف بأن الحوادث تقوم بذات الله تعالىٰ؟ وأين هي النصوص التي تدعيها وكلها محتملة لأكثر من معنىٰ، وأما صريح العقل فهذا ما هو قابعٌ في خيالك ووهمك فقط.

هذه بعض النصوص التي تثبت أن ابن تيمية يقول بقيام الحوادث في ذات الله تعالىٰ، وأعتقد أن قول ابن تيمية بهذا لا يمكن أن ينكره منكر، لأن مذهبه أصلاً معتمد علىٰ هذا القول.

وهو دائمـًا يدعي أن هذا ما صرح به القرآن والسنة والسلف، وهذا ما هو إلا محض ادعاء لا دليل عليه. وهذه هي طريقة ابن تيمية في محاولة تثبيت ما يقول به، فإنه دائمـًا يلجأ إلىٰ المبالغة في ادعاء ظهور الدلالات علىٰ قوله.

وقد رأينا أنه يقول ذلك حتىٰ في كون الله جسمـًا؛ إذ ادعىٰ أن العقول لا تعرف موجوداً إلا إذا كان جسمـًا. وكذلك في كون الله تعالىٰ محدوداً من جميع الجهات وأنه ممتد في الأبعاد، وكذلك في أنه مركب من أعضاء وأدوات وكذلك في سائر المسائل التي بيناها لك حتىٰ الآن، وسوف ترىٰ فيما يلي أن هذه هي طريقة ابن تيمية دائمـًا في كل مسألة يخوض فيها حتىٰ لو كانت ظاهرة البطلان. وما التوفيق إلا من عند الله.



الباب الخامس

في مسائل متفرقة قال بها ابن تيمية
تنبني على ما سبق

الباب الخامس

في مسائل متفرقة قال بها ابن تيمية تنبني على ما سبق

بعد أن أوضحنا لك أيها القارئ مجمل عقائد ابن تيمية في ذات الله تعالىٰ وفي صفاته. سنبين لك في هذا الباب بعض المسائل المتفرقة التي قال بها هذا الرجل في مواضع مختلفة من كتبه. وهذه المسائل سنخصصها بالذكر هنا لأنها مترتبة ومتفرعة علىٰ الأبواب والفصول السابقة. وقد أحببنا أن نختم هذا الكتاب بذكر هذه المسائل لنبين للأخ القارئ، مدىٰ توغل ابن تيمية في قوله بالتجسيم والمحدودية وغير ذلك مما سبق بيانه، ولنؤكد أن هذه الأقوال التي ذكرها ابن تيمية لم تكن مجرد كلمات كتبها ساهيا أو غافلا أو أنه ربما كان يقصد معنىٰ آخر جائزا فأخطأ في التعبير عنه. بل أن هذا هو حقيقة مذهبه التي يخاف كثير من أتباعه إظهارها لعامة الناس ولجمهور العلماء، ونحن قد تبرعنا بتوضيح ذلك لجهلة أتباعه والمخدوعين به من عامة أهل السنة، وكشفاً للحقائق أمام أهل العلم، لأن كثيراً من هؤلاء خصوصاً من أهل السنة من يتردد في موقفه من هذا الرجل ويحسب أن عامة مذهبه موافق لأهل السنة إلا في مسائل سهلة، ولذلك فإن كثيرا من هؤلاء لحبهم لعباد الله ولميلهم في أكثر الأحوال إلىٰ رحمة الناس ربما يسوون بينه وبين سائر علماء أهل السنة الأكابر، وربما يبالغ بعضهم فيرفعه فوق بعض أكابر العلماء، إلىٰ غير هذه المواقف. وأنا أعتقد أن هؤلاء لو عرفوا حقيقة مذهبه لوقفوا منه ومن أتباعه موقفا آخر.

المســألة الأولى: الله محيط بذاته بالمخلوقات من جميع الجهات من فوق ومن تحت عند ابن تيمية.

هذه مسألة في غاية العجب! وما كنت أتوقع أن ابن تيمية يجرؤ علىٰ التصريح بها، ولقد كنت أعتقد اعتقادا جازما بأنه مجسم ولكنني لم أتوقع أن يكون بهذا الغلو في هذا المذهب، بل والله لم أكن أعتقد ولا أظن أنه يمكن أن يلتزم بأمور مثل هذا

القول القبيح.

وحاصل المسألة كما سوف تراها بتفصيل فيما يلي هي أن ابن تيمية لما كان يعتقد أن الكون كرةً أي كروي الشكل، وكانت جهة الفوق بالنسبة للكرة هي سطحها وكان الله عنده في جهة الفوق من مخلوقاته، ولكن الفوق بالنسبة للمخلوقات هو هذا السطح الكروي جميعا ليس هو طرفا منه ولا ناحية منه معينة. فلذلك قال ابن تيمية أن الله لكي يكون فوق العالم يجب أن يكون فوقهم من جميع الجهات، أي يجب أن يكون الله محيطا بالمخلوقات بذاته. فكيف تحيط القشرة بالبرتقالة، وكيف يحيط الهواء بالكرة الأرضية، بل كيف تحيط أنت كرة صغيرة بيدك، فهكذا يحيط الله تعالىٰ بالمخلوقات.

وربما يدعي البعض بأن هذا الكلام يستحيل أن يقول به عاقلاً بل يستحيل أن يقول به إنسان مطلقا لأنه في غاية القبح، لما يلزم عنه أن الله كروي الشكل علىٰ الأقل من جهة السطح الذي يحيط به بالعالم وأن المخلوقات موجودة في داخل ذات الله تعالي. ولكننا نؤكد لك أن ابن تيمية يقول بنفس هذا المعنىٰ، ولكي تتأكد من ذلك، تعال معنا لنقرأ له نصا في أحد كتبه ونتفحص معانيه خطوة خطوة.

ففي كتاب الرد علىٰ أساس التقديس [٢/ ٢١١](٤/ ٣)، يذكر ابن تيمية كلاما للإمام الرازي في نفي الجهة، ثم يشرع في الرد عليه. ونحن نبين لك أولا كلام الرازي وما الذي يريد إثباته وما الذي يريد نفيه، ثم نتنقل معا إلىٰ كلام ابن تيمية لنعرف رأيه في كلام الإمام الرازي.

قال الإمام الرازي في أساس التقديس كما نقله عنه ابن تيمية في الرد عليه (٢/ ٢١١)(٤/ ٣): "البرهان الخامس"اهـ. يقصد البرهان الخامس من البراهين علىٰ نفي الجهة عن الله، أي نفي كون الله تعالىٰ في جهة، ثم قال الإمام الرازي:

"هو أن الأرض كرة، فإذا كان كذلك، امتنع كونه تعالىٰ في الحيز والجهة"اهـ. هذه هي المقدمة التي يعتمد عليها الإمام الرازي في نفي أن يكون الله تعالىٰ في جهة

من الكون. فالأرض كروية الشكل| ويلزم علىٰ ذلك امتناع كون الله في جهة منها. أما بيان اللزوم، أي بيان وجه العلاقة بين كون الأرض كرة، وبين ترتب امتناع كون الله في جهة بناءً علىٰ ذلك فقد بينه في كلامه كما سنتلوه عليك.

قال الإمام الرازي في الاستدلال علىٰ المقدمة الأولىٰ وهي كون الأرض كرة: "بيان الأول: انه إذا حصل خسوف قمري، فإذا سألنا سكان أقصىٰ المشرق عن ابتدائه قالوا: إنه حصل في أول النهار، وإذا سألنا سكان أقصي المغرب قالوا: أنه حصل في أخر الليل، فعلمنا أن أول الليل في أقصىٰ المشرق هو بعينه أخر الليل في أقصي المغرب، وذلك يوجب كون الأرض كرة".اهـ.

هذا هو أحد الأدلة التي ذكرها العلماء علىٰ أن الأرض كرة، وهو دليل قوي وصريح في المطلوب كما ترىٰ . وأما بيان وجه التلازم بين هذا واستحالة كون الله في جهة فقد وضحه الإمام الرازي أيضا فقال:" وإنما قلنا: إن الأرض لما كانت كرة امتنع كون الخالق في شيء من الأحياز وذلك أن الأرض إذا كانت كرة، فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلىٰ سكان أهل المشرق، هي تحت بالنسبة إلىٰ سكان أهل المغرب وعلىٰ العكس. فلو اختص الباري بشيء من الجهات لكان تعالىٰ في جهة التحت بالنسبة إلىٰ بعض الناس، وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم، فثبت أنه يمتنع كونه مختصا بالجهة". اهـ.

فالطريقة التي اتبعها الإمام الرازي لنفي كون الله تعالىٰ في جهة هي إثبات كون الأرض كرة، والكرة سطحها هو جهة الفوق بالنسبة إليها، فكل ما يحاذي السطح فهو فوق الكرة، وقال إننا إذا قلنا أن الله فوق الأرض فإنه يلزم من ذلك أن يكون إما فوقها وفي ناحية معينة منها، وبالتالي فإنه يكون فوق قسم منها وتحت القسم الأخر، وإما أن يكون فوق جميع سطح الكرة وبالتالي يكون محيطا بها وهذا باطل، ولأنه يلزم عنه أيضا أن يكون فوقها من جهة وتحتها من الجهة الثانية المحاذية للأولىٰ، وعلىٰ كل الاحتمالات فلا يتحقق القول أنه في جهة هي الفوق.

فإذن الأمور التي اعتمد عليها الإمام الرازي في نفي الجهة هما أمران: الأول أنه يلزم أن يكون الله تعالىٰ تحت سكان الأرض من جهة علىٰ الأقل، وهذا باطل. والثاني أنه يلزم أن يكون محيطا بذاته بالمخلوقات وهذا باطل.

واعتمد في إلزام الخصم علىٰ أن الخصم يستحيل أن يقول بأي واحد من هذين الأمرين. أقول ولعل خصوم الرازي من المجسمة الذين كانوا في زمانه، التزموا بهذه الحجة ولم يصرحوا بأن الله تحت الأرض من جهة ولم يلتزموا أن الله محيط بذاته بالمخلوقات من جميع الجهات.

ولكن ابن تيمية لكي يفر من هذه الحجة الملزمة والقوية، التزم بكل من هذين القولين فقال إنَّ الله تحت وفوق، وقال أن الله محيط بذاته من جميع الجهات. فالتزم هذه القبائح الشنيعة. كل هذا في سبيل الإصرار علىٰ القول بكون الله تعالىٰ في جهة الفوق.

فابن تيمية قد بلغ درجة من التجسيم لعل أحدا لم يبلغها إلا الذين قالوا أن الله طويل عريض وطوله سبعة أشبار بشبر نفسه. وإلا الذين قالوا ألزموني ما شئتم إلا اللحية والعورة.

وبعد توضيح المقام لك أيها القارئ، دعنا الآن نقرأ كلام ابن تيمية وتعليقه علىٰ حجة الإمام الرازي هذه.

فابن تيمية لم ينازع الرازي في كروية الأرض، بل إنه عمم ذلك وقال بكروية الأفلاك جميعا، حتىٰ قال بكروية الجنة والعالم كله حتىٰ العرش الذي يجلس عليه الله علىٰ حد عقيدته الفاسدة.

واعلم أن الرازي اقتصر علىٰ كروية الأرض في هذه الحجة التي ذكرناها، ولم يحتج علىٰ إثبات كروية العالم وإن كان قد يقول بها، لأن إثبات كروية الأرض كاف في إقامة الحجة علىٰ المجسمة.

إذن فابن تيمية لم يخالف في هذه المقدمة، بل شرع في تدعيمها وتعميمها كما قلنا لك لتشمل الكون كله، ومن ضمن ما قاله أن نقل الإجماع علىٰ كروية الأفلاك، وشنع علىٰ من يقدح في هذا الإجماع، ثم قال:

" وفي حديث الأطيط الذي رواه أبو داود وغيره عن جبير بن محمد، عن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده، قال: " أتىٰ رسول الله ﷺ أعرابي، فقال: يا رسول الله جهدت الأنفس وضاعت العيال وهلكت الأنعام فاستسق الله لنا فإنا نستشفع بك إلىٰ الله ونستشفع بالله عليك، فقال رسول الله ﷺ " ويحك أتدري ما تقول، وسبح رسول الله ﷺ فما زال يسبح حتىٰ عرف ذلك في وجوه أصحابه، ثم قال: ويحك أتدري ما تقول، لا يستشفع بالله علىٰ أحد من خلقه، شأن الله أعظم من ذلك، ويحك أتدري ما الله، إن عرشه علىٰ سمواته هكذا وأشار بأصابعه مثل القبة عليه. وإنه ليئط به أطيط الرحل بالراكب".

قال أبو داود وقال ابن بشار في حديثه: " إن الله فوق عرشه، وعرشه فوق سمواته" وساق الحديث. ولفظ عثمان بن سعيد عن ابن بشار " أن الله فوق عرشه فوق سمواته فوق أرضه مثل القبة، وأشار النبي صلىٰ الله عليه وسلم بيده مثل القبة وإنه ليئط به أطيط الرحل بالراكب". اهـ.

فابن تيمية يستدل بهذه الأحاديث التالفة الهالكة علىٰ كون السموات كروية وعلىٰ كون الله تعالىٰ أيضا فوقها كالكرة محيط بها كإحاطة القبة بما تحتوي عليه.

هذا هو ما يريد ابن تيمية إثباته هنا. وأما الأطيط فهو الصوت الحاصل من الشيء إذا وضعت عليه شيئا ثقيلا، فأنت إذا وضعت حملا ثقيلا فوق أحد الكراسي فإنك تسمع لهذا الكرسي صوتا يشير إلىٰ أنه يكاد ينوء بما يحمل من ثقل المحمول. هذا هو الأطيط فهو نتيجة للثقل الحاصل من الشيء، ولابن تيمية كلام خاص عن الثقل الحاصل من وزن الله أثناء كونه مستقرا فوق العرش. ولكن هذا ليس هو محل الكلام علىٰ ذلك.

علي كل حال، فقد وافق ابن تيمية علىٰ كروية الأرض بل عممها حتىٰ قال بكروية الكون كله، ثم قال في [٢/ ٢١٥](٤/ ٢٥):"وإنما الغرض أن ما ذكره هذا الرازي من استدارة الفلك لا ننازعه فيه كما قد ينازعه فيه بعض الجهال". اهـ.

إذن هذا تصريح من ابن تيمية بموافقة الإمام الرازي علىٰ هذه المقدمة.

ويعترض ابن تيمية علىٰ الإمام الرازي في هذه الحجة، وتوضيح اعتراضه الذي ذكره في ص ٢١٧ (٤/ ٢٩) كما يلي مع بيان أن هذا الاعتراض لا يقدح أصلا في مطلوب الرازي كما سترىٰ ابن تيمية نفسه يسلم ذلك. قال ابن تيمية: "كان الواجب إذا احتججت بما ذكرته من أمر الهيئة تتم ما يقولونه هم وما يعلمه الناس كلهم، فإنه لا نزاع بينهم ولا بين أحد من بني آدم أن الأرض هي تحت السماء حيث كانت، وأن السماء فوق الأرض حيث كانت، وهذا وهم متفقون مع جملة الناس علىٰ أن الجهة الشرقية سماؤها وأرضها ليست تحت الغربية، ولا الجهة الغربية سماؤها وأرضها تحت الشرقية، ومتفقون علىٰ جهل من يجعل إحدىٰ الجهتين في نفسها فوق الأخرىٰ أو تحتها". اهـ.

هنا في هذه الفقرة يصور ابن تيمية نفسه من المدققين في علم الفلسفة، فتراه كما هنا ينسب إلىٰ الرازي القصور والتقصير، وهذه في الحقيقة تهمة يضحك لها من يعرف من هو الرازي ومن هو ابن تيمية، والحقيقة أن الرازي لم يرد إكمال القول بأن الأفلاك العليا كروية تامة أي محيطة بالأفلاك السفلىٰ، لأن المدعىٰ عند خصومه هو أن الله عز وجل هو فوق الأرض فوق خلقه من جهة معينة لا من جميع الجهات. فلم يحتج إلىٰ إكمال هذه الحجة كما ذكر ابن تيمية.

والعجب هنا هو أن منازعي الإمام الرازي من المجسمة، لما لم يكن أحد منهم من يدعي كون الله تعالىٰ فوق العالم من كل الجهات لشذوذ هذا القول. فإن ابن تيمية قد قال بهذا القول مع ما يلزم عنه من كون الله تعالىٰ محيطا بذاته بالسموات والأرض، بل بالعالم كله إحاطة ذاتية، فابن تيمية يتصور ربه كالكرة الكبيرة

المحيطة في جوفها بكرة صغيرة.

وهذا القول مع سقوطه عند العقلاء، فإن ابن تيمية هنا يلتزمه كما رأيت هنا، وكما سترىٰ بعد قليل بعبارة واضحة لا لبس فيها. فابن تيمية يقول في هذه الفقرة أن السماء إذا كانت محيطة بالأرض من جميع الجهات فإن هذا لا يستلزم أن تكون السماء فوق الأرض من جهة وتحتها من جهة أخرىٰ، بل هي فوق الأرض من جميع الجهات، لأنها كرة محيطة بالأرض الكروية، فيقول أنه لا أحد ينكر أن السماء الشرقية ليست تحت السماء الغربية، يريد من تقريره لهذا القول أن ينتقل بعد ذلك إلىٰ القول بأن الله لو كان محيطا بذاته بالعالم، فإنه لا يكون جزء منه تحت العالم.

والحقيقة أن ابن تيمية يقع هنا في مغالطة واضحة، وهي اعتبار جهة الفوق والتحت جهات حقيقة أي لها حقيقة خارجية منفردة بذاتها، وقد سبق أن ذكرنا لك ذلك عنه، ويرىٰ أن سائر الجهات الأخرىٰ إضافية. وهذا كما يعرفه المطلعون خلاف التحقيق، فإن الفوق والتحت هي جهات طبيعية، ولا يقال لها ذاتية لازمة بل هي تابعة لطبيعة الموجود، فإن كان الموجود كرويا كانت له جهتان فوق وتحت، وإذا كان الموجود مكعبا، فإن له ست جهات هي الجهات المعروفة فكما ترىٰ فإن الجهات تابعة لحركة المتحرك، ولا يوجد شيء اسمه جهة عقلية هي الفوق والتحت، لأن الجهة لا تفهم إلا كإضافة ونسبة بين جسمين محدودين. واعتبار الفوق والتحت والشمال والجنوب واليسار واليمين كلها إضافات تختلف بحسب المعتبر: فافهم هذا.

ولهذا المعنىٰ الذي أظهرناه لك نقول: إنه حتىٰ علىٰ فرض كون السموات محيطة إحاطة الكرة بالأرض إي إنها تحيط بها من جميع الجهات، فإن هذا لا يمنع أننا نقدر لهذه الكرة الكبيرة جهة فوق وتحت، لأن الجهات أصلا تقديرية علىٰ كل حال كما عرفت. وإذا جاز لنا ذلك، وهو جائز، فإن ابن تيمية نفسه لم يستطع أن

يتخلص من جوازه، فتراه فرض الجهة الشرقية والغربية للسماء مع قوله أن السماء كروية، وإذا فرض هاتين الجهتين، فإنه لا بد يلزمه تجويز فرض الفوق والتحت للسماء، ويكون الفوق هو أحدىٰ جهات السماء، والتحت هو الجهة التي تقابل هذه الجهة المفروضة فوقا. ولك أن تعكس الفرض فتجعل الفوق تحتا والتحت فوقا.

والحاصل الواقعي إنما هو وضع معين بين السماء والأرض، وهذا الوضع تابع لكون كل منهما جسما محدودا له حدود ونهايات، ولولا كونها كذلك، لما جاز وجود وضع معين بينهما، وهذا الوضع تابع لنسبة مكان وحيز كل منهما إلىٰ الأخرىٰ فافهم هذا.

ومما مر تعلم أن السماء كما يقال أنها فوق يمكن أن يقال أنها تحت والجهات فرضية اعتبارية. فقول ابن تيمية في آخر الفقرة بمنع جعل إحدىٰ الجهتين فوق الأخرىٰ باطل لا وجه له إلا محض التحكم كما ستراه بوضوح بعد ذلك.

ثم قال ابن تيمية(٤/ ٣٠): "وذلك يتضح بما قدمناه قبل هذا من أن الجهات نوعان: جهات ثابتة لازمة لا تتحول. وجهات إضافية نسبية تتبدل وتتحول، فأما الأول وهي الجهة الثابتة اللازمة الحقيقية فهي جهة العلو والسفل. فالسماء أبدا في الجهة العالية التي علوها ثابت لازم لا يتبدل، والأرض أبدا في الجهة السافلة التي سفولها ثابت لازم لا يتبدل".اهـ.

هذا هو الكلام الذي يستند ابن تيمية إليه دائما في مثل هذه المواضع، فهو يتوهم أن الجهات منها حقيقية أي لازمة وثابتة، بمعني أنها لا يجوز أن لا تكون موجودة، إذ هذا هو معنىٰ الثبوت واللزوم. وهو معنىٰ أنها لا تتبدل. وهذه الجهات هي الفوق والتحت. وهذا الكلام في الحقيقة باطل لا أساس له، إذ هاتان الجهتان هما جهتان طبيعيتان، وفيهما ناحية اعتبارية كما أشرنا لجواز تبديلهما بلا لزوم تناقض. وهما في الواقع عبارة عن تعبير عن وضع جسم بالنسبة إلىٰ جسم أخر، وشرط هذه

الأجسام أن تكون محدودة، كما عرفناك، إذ بدون المحدودية لا يمكن تصور الجهات.

ولكون الجهة في الحقيقة عبارة عن وضع جسم محدود بالنسبة لجسم محدود آخر فلا يجوز أن يقول قائل إن بعض الجهات حقيقية لازمة لا تتحول. ومن يقول هذا يتبع الفلاسفة في قولهم بأن الله خالق بالعلة وفي قولهم أن الطبيعة فاعلة، إذ لا يوجد موجب عقلي لوضع دون وضع، والمخصص الوحيد هو الله تعالىٰ فهو الذي خصص هذه الأوضاع بإرادته.

ويكاد يكون حقيقة كلام ابن تيمية في قوله بكون الفوق والتحت جهات لازمة لا تتحول، نفيا لإرادة الله تعالىٰ، إذ ما لا يتحول ولا يتغير فهو غير معتمد في وجوده علىٰ الإرادة الإلهية، وما لا يكون كذلك، فلا مدخلية في وجوده للإرادة الإلهية. وهذا مذهب قبيح.

وعلي كل حال فنحن لا نريد أن نبين هنا تهافت مقولة ابن تيمية هذه، بل أردنا فقط مجرد الإشارة إلىٰ ذلك.

ثم قال ابن تيمية في ص ٢١٩ (٤/ ٣٤): "ومن المعلوم أن المشرق والمغرب لا يتبدلان قط باستقبالهما تارة واستدبارهما أخرىٰ.. فكيف يتبدل العلو والسفل بتنكيس الإنسان وقلبه علىٰ رأسه والمحاذاة حينئذ للسماء برجليه والأرض برأسه، بل هذا المنكوس يعلم أن السماء فوقه والأرض تحته، ونحن لا نمنع أن هذا قد يسمىٰ علوا وسفلا بهذا الاعتبار التقديري لكن هذا لا يعتبر الجهة الحقيقة الثابتة ".اهـ.

في هذه الفقرة يسلم ابن تيمية باعتبارية الجهات حتىٰ الفوق والتحت، ولكنه يصر أيضا علىٰ كون الفوق والتحت أيضًا جهات حقيقية ثابتة. وهذا تعنت لا يخفىٰ علىٰ الأذكياء. فإنه لا يخفي أن الأمر الحقيقي لا يجوز القول بأنه غير حقيقي باختلاف موضع النظر إليه، فالحقيقي مهما درت حوله أو دار هو حولك سيبقي

حقيقيا. فلو وضعت أمامك جسما ونظرت إليه من جهة الشمال لقلت أنه جسم حقيقي. فلو مشيت ونظرت إليه من جهة الغرب لقلت أيضا أنه جسم حقيقي. وكذلك لو مشيت ونظرت إليه من جهة الجنوب لقلت أيضا أنه جسم حقيقي، وهكذا. فالوضع الحاصل بين أمرين لا يجعل حكمك علىٰ الشيء صحيحا أحيانا، وغير صحيح أحيانا إلا إذا كان هذا الحكم في ذاته اعتباريا أي لا وجود له في الخارج.

وهكذا فالواقف فوق القطب الشمالي لو أشار إلىٰ الجهة التي فوق رأسه، فإنه يشير إلىٰ مجموعة من الأجسام أو جزء من السماء. ويقول عند ذاك عن هذه الأجسام إنها فوقه. ولو ذهب نفس هذا الإنسان ووقف علىٰ القطب الجنوبي وأشار إلىٰ الجهة المقابلة لرأسه أيضا، فإنه يشير في الحقيقة إلىٰ مجموعة أخرىٰ من الأجسام وجزء أخر من السماء، وهو أيضا يقول عن هذه الأجسام الثانية: إنها فوقه. مع العلم أنه في نفس هذا الموضع يقول عن الأجسام الأولىٰ إنها تحته.

وينطبق نفس الحكم علىٰ الكرة الأرضية أيضا.

وقد سلم ابن تيمية كما ترىٰ في هذه الفقرة بجواز إطلاق الفوق علىٰ إحدىٰ الجهتين والتحت علىٰ الأخرىٰ، ثم عكس الحكم بانعكاس الوضع، ولكنه سمىٰ هذا علوا وسفلا تقديريا. ووصفه بالتقديري هنا لا يلغي ذاته.

وعلي كل حال فالحاصل أنه إن سماه علوا حقيقيا أو تقديريا فإنه بلا شك يلزمه أن يكون المحيط بالشيء محتويا عليه ومحدودا بنهايته، فالجسم الحاوي يكون المحوي باطنه، والحاوي ظاهره. والمحوي يكون داخل الحاوي، وفيه. والحاوي للشيء يجب أن يكون في جهة منه تحته وفي جهة أخرىٰ فوقه. ولكن إذا أصر ابن تيمية علىٰ القول أنه يكون في جميع الجهات فوقه فإن هذا لا يضرنا ويمكن أن نقلب هذا القول عليه بنفس أسلوبه ونقول: بل إنه يكون في كل الجهات تحته. وعلىٰ كل هذه التقادير فإن هذا لا يغير من حقيقة الوضع الحاصل بعد ذلك.

وهو كون الأرض داخل جسم السماء، والمحوي داخل الحاوي.

ثم تكلم ابن تيمية بعد ذلك على حديث الإدلاء، وسوف نوضح لك ما قاله من شنائع في موضع خاص بتوفيق الله.

ثم قال:" وإذا ظهر هذا علم أن الله سبحانه لا يكون في الحقيقة قط إلا عاليا".اهـ.

هذا هو في الحقيقة كل ما يريد ابن تيمية إثباته، هو إثبات كون الله تعالى في جهة وله حد. وهذا القول الذي ذكره هنا يمكن أن نوضحه لك في صورة أخرى لها نفس الواقع الذي يصدق عليه عبارته، بل هو نفس المعنى المراد لابن تيمية كما ستراه، وبناء على ما وضحناه لك سابقا من تلازم هذا المعنى الذي يريده ابن تيمية من العلو وبين كون الله تعالى محيطا بذاته بالكون كما تحيط القشرة باللب. فنقول عبارة ابن تيمية هذه تساوي أن نقول:" وإذا ظهر هذا، علم أن الله سبحانه لا يكون في الحقيقة قط إلا محيطا بمخلوقاته حاويا لهم في ذاته من جميع الجهات، ليكون فوقهم من جميع الجهات".

ولا تستغرب من بشاعة هذه العبارة فإنك سترى بعد قليل ابن تيمية يصرح بها.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ٢١٩](٤/ ٣٦): "وذلك يظهر بالوجه الثاني وهو أن يقال: "هذا الذي ذكرته وارد في جميع الأمور العالية من العرش والكرسي[1] والسموات السبع وما فيهن من الجنة والملائكة والكواكب والشمس والقمر ومن الرياح وغير ذلك، **فإن هذه الأجسام مستديرة كما ذكرت** ومعلوم أنها فوق الأرض حقيقة".اهـ.

تأمل في هذا الكلام، وانظر كيف يسقط ابن تيمية في أمور عظيمة وتناقضات مع

(١) انظر هنا يقول أن العرش مستدير، وكيف يقول في التأسيس (١/ ٥٨٦) لم يثبت أن العرش مستدير.

المعلوم، وكل ذلك ليثبت ما يريده من عقائد التجسيم.

فقد قال عن ما عدده من المخلوقات إن هذه المخلوقات أجسام مستديرة. فتكون الملائكة عنده أيضا أجساما مستديرة، وهذا قبيح. وقول بلا علم ولا برهان. وكذلك قوله عن العرش والكرسي فلم يثبت فيها شيء من النقل يدلل علىٰ أنها مستديرة، بل غاية ما ورد أنها علىٰ شكل القبة تحتها السموات والأرض فكيف يقول عنها هنا أنها مستديرة.

وأيضا فكلامه باطل إذا أراد بقوله مستديرة أي محيطة بالأرض بشكل كروي، فلا يوجد عاقل يقول: أن الشمس والقمر مستديرة بهذا المعني. بل هما مستديران في نفسهما لا علىٰ الأرض.

وإذا كان كذلك، فكيف يحق له أن يقول أن هذه الأجسام كلها فوق الأرض. ونحن نعلم علم اليقين أن القمر ليس فوق الأرض، بل أنه في ناحية منها، وإذا شئت قلت: أنه في حركته يكون أحيانا فوق وأحيانا تحت. وكذلك يقال في الشمس فمن الذي قال أن الشمس فوق الأرض وبأي معنىٰ ؟ وأما الملائكة فهي التي تملأ الكون فلا يقال أنها دائما فوق الأرض، أي في ناحية معينة منها بل في كل نواحي الأرض، إلا إذا كان يعتقد أن الملائكة عبارة عن أفلاك مستديرة تحيط بالأرض، وهو عين قول الفلاسفة في العقول العشرة.

وبهذا التحليل السريع يتبين لك مدىٰ ما يحويه كلام ابن تيمية من مغالطات يدرجها في كلامه ثم يستند إليها ويستخلص منها النتائج معتبرا إياها مسلمات أو بديهيات، وهي في الحقيقة أغلوطات وسفسطة.

ثم قال ابن تيمية مخاطبا الإمام الرازي:"وإن كان مقتضىٰ ما ذكرته أن تكون هذه الأمور دائما تحت قوم كما تكون فوق آخرين".اهـ.

وأنت تعلم أن هذا يقول به الإمام الرازي إلزاما للمجسمة، وتعلم أن هذا الإلزام

في غاية الصحة.

ثم قال ابن تيمية:"وتكون موصوفة بالعلو الحقيقي الثابت كما أنها أيضا عالية بالعلو الإضافي الوجودي دون الإضافي التقديري".اهـ.

هذا هو تفسير ابن تيمية ومحاولته للانفكاك عما ألزمه به الرازي، فهو لا يملك إلا أن يردد أن العلو حقيقي وإضافي وجودي، وأما التحت فهو إضافي تقديري. وهذه التفرقة بين المعنيين من عند ابن تيمية، لا يوجد لها محصل. فالفلاسفة قالوا عن الفوق والتحت أنها جهات طبيعية، أي راجعة لطبيعة الموجودات الجسمانية، ولم يقولوا عنها كما قال ابن تيمية بأنها لازمة لحقيقة الوجود وثابتة ولازمة له، فهذا قول باطل، لأنه مصادرة علىٰ المطلوب. فالخلاف أصلا هو هل يمكن وجود موجود غير متصف بكونه في جهة؟ فالعلماء المنزهون لله يقولون نحن نسلم أن جميع هذه الأجسام لها جهات، ولكن نقول الله موجود بلا جهة. وأما ابن تيمية، فلما قال أن الأجسام لا تخلو عن الجهات، قال بعد ذلك إن الموجودات كلها لا يجوز أن تخلو عن الجهات أيضا، لأنه يقول كما ذكرنا لك في أول هذا الكتاب أن كل الموجودات أجسام. فما ثبت من الصفات للأجسام المشاهدة، فإنه بعينه يثبت للأجسام غير المشاهدة أي الله عز وجل عنده.

ثم قال ابن تيمية:"وإذا كان الأمر كذلك، ولم يكن في ذلك من الإحالة إلا ما هو مثلما في هذا ودونه، لم يكن في ذلك محظورا، فإن المقصود أن الله فوق السموات وهذا ثابت علىٰ كل تقدير".اهـ.

أرأيت أيها القارئ، فإن ابن تيمية بعد أن قرر معنىٰ الجهة، وبعد ما قال أن المحيط بالشيء يكون دائما فوقه، وإن لزمه كما قلنا أن يكون أيضا داخله، وأن يكون في الحقيقية تحته بعضه وفوقه بعضه الآخر، هذا كله يسلم ابن تيمية به. ويقول به في حق الله تعالىٰ، فالله تعالىٰ فوق العالم علىٰ كل هذه التقادير. وإذا لزم من هذا أن يكون محيطا بالعالم بذاته من جميع الجهات، فإن ابن تيمية يقول به،

والمهم عنده أنه يقال على الله دائما أنه فوق العالم، مهما قيل عنه مع ذلك من أن العالم فيه وداخله. تعالى الله وتنزه عن هذا القول القبيح.

والآن سوف نسرد عليك ما يقوله ابن تيمية من معنى الإحاطة بألفاظه لتعلم أن تحليلاتنا لمعاني كلامه في كل ما مضى، ليس تلبيسا عليه، بل هو في الحقيقة شرح وتوضيح لما يريد، بما لا يقدر عليه أصحابه من البيان.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ٢٢٠](٤/ ٣٦) بعد كلامه السابق مباشرة "وهذا يظهر بالوجه الثالث، وهو أن يقال: هذا الذي ذكرته[1] من هذا الوجه لا يدفع".اهـ.

أي هذا الذي ألزمه به الرازي من كون الله تحت العالم من بعض الجهات لا يدفعه ابن تيمية، أي لا ينكره. أي أن ابن تيمية يقول فعلا: أن الله تحت خلقه من بعض الجهات وفوقهم من جهات أخرى.

ثم قال: "فإنه كما أنه معلوم بالحساب والعقل".اهـ.

وقد بينا نحن لك أن كون الله محيطا بالعالم والمخلوقات بذاته، على المعنى الذي يثبته ابن تيمية ليس مأخوذا لا من الحساب ولا من العقل، بل هذا من توهمات ابن تيمية ونفسه لا غير. فكلام ابن تيمية فيه كذب على الحساب والهندسة والعقل.

ثم قال: "فإنه ثابت بالكتاب والسنة".اهـ.

أيضا يدعي ابن تيمية أن هذا المعنى ثابت في الكتاب والسنة، أي في القرآن والأحاديث وكلامه هذا كذب بلا ريب، ولكن تعال معنا لترى كيف استدل ابن تيمية بالكتاب والسنة على هذا الأمر لتدرك عمق تغلغل هذا الرجل في مذهب التجسيم، فقال ابن تيمية: "قال الله تعالى (هو الأول والأخر والظاهر والباطن)".

---

(١) يخاطب في هذا المقام الإمام الرازي كما لا يخفي على النبيه

اهـ.

هذه الآية، خاصة قوله تعالىٰ (والظاهر والباطن) هي دليل ابن تيمية علىٰ كون الله تعالىٰ محيطا بالمخلوقات بذاته علىٰ المعنىٰ الذي وضحناه لك. وسوف يزداد وضوح ما يريده ابن تيمية من هذه الآية بعد قليل.

وأما دليله من السنة فهو قد ذكره فقال بعد ذلك مباشرة: "وقد روي مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلىٰ الله عليه وسلم أنه كان يقول: أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء".اهـ.

هذا هو دليل ابن تيمية من السنة علىٰ كون الله تعالىٰ محيطا بذاته بالمخلوقات وسوف ترىٰ شرحه لهذا الحديث بعينك قريبا لتعلم صدق ما نسبناه إليه فقد قال في تقرير وجه دلالة الحديث علىٰ ما يريد:

"فأخبر أنه الظاهر الذي ليس فوقه شيء، وأنه الباطن الذي ليس دونه شيء، فهذا خبر بأنه ليس فوقه شيء في ظهوره وعلوه علىٰ الأشياء، وأنه ليس دونه شيء؛ فلا يكون أعظم بطونا منه حيث بطن من الجهة الأخرىٰ للعباد.

جمع فيها لفظ البطون ولفظ الدون -وليس هو لفظ الدون [1]- بقوله: وأنت الباطن فليس دونك شيء، فعلم أن بطونه أوجب أن لا يكون شيء دونه، فلا شيء دونه باعتبار بطونه، والبطون يكون باعتبار الجهة التي ليست ظاهرة".اهـ.

أقول: هذا هو النص الصريح من ابن تيمية في إحاطة الله تعالىٰ بالمخلوقات من جميع الجهات. ولا أعتقد أن إنسانا يفهم ما يقرأ، لا يجزم بأن ابن تيمية يريد هنا معنىٰ الإحاطة الذاتية بالمخلوقات فلا يوجد نص أوضح من هذا يمكن أن يعبر

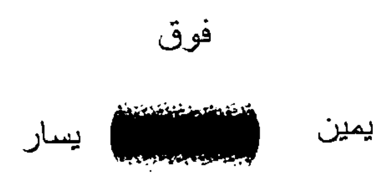
---

(١) علق مخرج الكتاب علىٰ هذا فقال: "لعله وليس هو معنىٰ الدون الناقص".

عنه الرجل لكي يفهم غيره ما الذي يريده"[1].

ومع ذلك فإنك ترىٰ بعينك ابن تيمية يجعل لفظ الظهور مرادفا للفظ العلو والفوقية، وحاصل ذلك جعل لفظ البطون مرادفا للفظ الدون والتحتية. فالله عنده محيط بالعباد من فوق ومن تحت ومن جميع الجهات. ولعل قائلا يقول: أن ابن تيمية لم يرد هنا معنىٰ الإحاطة من جميع الجهات فما دليلك علىٰ أنه أرادها.

نقول لهذا القائل: تأمل في قول ابن تيمية "فلا يكون أعظم بطونا منه حيث بطن من الجهة الأخرىٰ من العباد". اهـ. لتدرك تماما أنه يتكلم عن جهات مكانية وحدود حقيقية وإحاطة ذاتية. وهذا المعنىٰ الذي أفهمه من كلام ابن تيمية هذا يمكن تصويره كما يلي، حيث نصور فيه كيفية إحاطة الله بالعالم وبالمخلوقات علىٰ حسب عقيدة ابن تيمية.



هذه هي كيفية شرح ابن تيمية لهذه النصوص رسمناها لك بالشكل الهندسي. فالظهور يقابل البطون من الجهة الأخرىٰ. كما يقابل الظهر في الرجل بطنه من الجهة الأخرىٰ. لا فرق البتة بين هذا وذاك، فكلها أجسام والمعاني واحدة والألفاظ الدالة علىٰ هذا وعلىٰ ذاك واحدة، وذلك بغض النظر عن تفاصيل الكيفيات، وأي جزء هو المحيط.

ولا يجوز أن يقول قائل من المدافعين عن ابن تيمية: قد يكون أراد معنىٰ آخر

(١) لقد صرح بعض أتباع ابن تيمية بإحاطة الله بذاته للعالم بالمكان والزمان كما صرح به العثيمين والدكتور هراس في شرح العقيدة الواسطية.

غير هذا المعنىٰ البشع الذي صورته هنا.

لأنا نقول لهذا القائل: إن من يفهم كلام العرب ومعاني المفردات لا يفهم غير هذا المعنىٰ الذي أظهرناه نحن لك بالشكل والشرح. وهي نص في المعنىٰ الذي ذكرناه.

نحن نعلم أن أتباعه لا يملكون في هذا الموقف إلا الصراخ والعويل، كما لا يملكون في غير هذا الموقف إلا ذلك أيضا.

ترىٰ هل يحتاج المنصف المتقي لربه كلاما بعد هذا ؟!!

أنا وكافة العقلاء نجزم بأنه ليس بعد هذا البيان بيان. أي ليس العاقل بحاجةِ كلامٍ بعد ما مر لكي يفهم حقيقة اعتقاد ابن تيمية.

ومع ذلك، فسوف نذكر لك بعض عبارات أخرىٰ من ابن تيمية في نفس الموضوع السابق تزيد من وضوح ما بيناه عند المعارض.

قال ابن تيمية مباشرة بعد الفقرة السابقة [٢/ ٢٢٠][٤/ ٣٧]: "ولهذا لم يقل: أنت السافل، ولهذا لم يجيء هذا الاسم الباطن كقوله وأنت الباطن فليس دونك شيء إلا مقرونا باسم الظاهر الذي فيه ظهوره وعلوه، فلا يكون شيء فوقه، لأن مجموع الاسمين يدلان علىٰ الإحاطة والسعة، وأنه الظاهر فلا شيء فوقه، والباطن فلا شيء دونه".اهـ.

فتأمل هنا كيف يصرح أن مجموع هذين الاسمين يدلان علىٰ الإحاطة والسعة، وكلمة الإحاطة والسعة هنا يراد بها الإحاطة الذاتية للمخلوقات، والسعة للمخلوقات لأن ذات الله قد وسعت المخلوقات واحتوت عليها. كما يقال الغرفة وسعت الأثاث، والإناء وسع الماء. وهكذا.

وكلمة الدون يريد بها ابن تيمية التحت لأنه جعلها هنا مقابل الفوق. فعلىٰ حد زعم ابن تيمية فقد نفىٰ الحديث أن يكون شيء فوق الله، وأن يكون شيء تحته.

يقارن ابن تيمية بين لفظ الضار والنافع، بلفظ الظاهر والباطن، فيقول أن الضرر المفهوم من هذا اللفظ ليس ضررا عاما بحيث يخالف أن تكون رحمته وسعت كل شيء، ويقابل هذا المعنىٰ بالظاهر والباطن، وإليك عبارته [٢/ ٢٢١](٤/ ٣٩): "لأن ما فعله من الضرر والمنع والحفظ فيه حكمة بالغة أوجب أن تكون فيه رحمة واسعة ونعمة سابغة، فليس في الحقيقة ضررا عاما، وإن كان فيه ضرر، فالضرر الإضافي بالنسبة إلىٰ بعض المخلوقات يشبه ما في البطون من كونه ليس تحته شيء، وأنه لو أدلي بحبل لهبط عليه، **فإن الهبوط والتحتية أمر إضافة** بالنسبة إلىٰ تقدير حال لبعض المخلوقات، هذا في قَدْرِه، وهذا في فعله".اهـ.

يريد أن يقول أنه حتىٰ لو قيل بناء علىٰ معنىٰ البطون من الجهة الأخرىٰ إن هذا هو نفس معنىٰ كون الله تحت بعض العباد، فإن كون الله تحت البعض لا يضر في كونه هو الظاهر. وهذا في غاية التهافت، ولكن نقلناه إليك لتعرف مقصده ولتدرك أنه يقول فعلا بأن الله تحت بعض العباد والمخلوقات لكونه محيطا بذاته بالجميع.

ثم قال ابن تيمية مخاطبا الرازي في التأسيس [٢/ ٢٢٤](٤/ ٤٥) مسترسلا في تأكيد نفس المعنىٰ السابق:"وتمام هذا بالوجه الرابع وهو أن يقال: إذا كان الباري فوق العالم، وقلت إنه يلزم من ذلك أن يكون في جهة التحت بالنسبة إلىٰ بعض الناس، **فلم قلت إن هذا ممتنع، وأنت لم تذكر عن امتناع ذلك حجة عقلية ولا سمعية**"اهـ.

فهنا يصرخ ابن تيمية بوجوب كون الله تعالىٰ تحت بعض العباد وأنه لا يوجد دليل علىٰ نفي ذلك. ولكن قوله للرازي إنك لم تأت بدليل علىٰ نفي ذلك، باطل، لأن كل الأدلة التي أتىٰ بها الرازي علىٰ نفي الجسمية والجهة والمحدودية تنفي هذا المعنىٰ كما لا يخفىٰ علىٰ اللبيب.

ولكن الذي يهمنا هنا، أن كون الله تحت بعض عباده هذا موافق للعقل والنقل عند ابن تيمية.

ثم قال:"مع أنه قد علم بالعقل والشرع أن هذا ليس نقصا، بل هذا غاية الكمال والإحاطة كما بينه النبي صلىٰ الله عليه وسلم".اهـ.

فتأمل هنا كيف جعل الإحاطة المذكورة، مدلولا عليها بالعقل والنقل، بل ادعىٰ كذبا، أن هذا هو ما قصده النبي عليه السلام.

فتعجب ما شئت، وتأمل كيف يقلب ابن تيمية الأمور، فيجعل المستحيل واجبا والنقص كمالا، وهكذا. وقد مرت عليك في هذا الكتاب أمثلة عديدة تدل علىٰ ذلك الأسلوب.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ٢٢٥](٤/ ٤٧): وإن قلت: إن هذا لا يوجب **تحتية حقيقة** ولا إضافية موجودة وإنما يوجب تحتية إضافية، فهذا لا يضر فإن الحكم المقدر معلق بشرط، والحكم المعلق بشرط معدوم بعدمه، كما في الحديث لو أدلىٰ أحدكم دلوه لهبط علىٰ الله.

ومن المعلوم أن إدلاء شيء إلىٰ تلك الناحية ممتنع، فهبوط شيء علىٰ الله ممتنع، فكون الله تحت شيء ممتنع. وإنما الغرض بهذا التقدير الممتنع بيان إحاطته من جميع الجهات".اهـ.

هذا الكلام مليء بالمغالطات، ونحن هنا نشير إلىٰ بعضها اختصارا.

وقبل ذلك، نلفت الأنظار إلىٰ تصريح ابن تيمية بكون الله متصفا بالتحتية الإضافية علىٰ حد زعمه كما ذكره في أول هذه الفقرة.

وأما المغالطات، فأولها كيفية فهم ابن تيمية لهذا الحديث علىٰ ضعفه. ولكن حتىٰ فهمه واستنباطه منه مغلوط. فإن هذا الحديث ظاهره أن الله محيط بالناس من جميع الجهات، ومن هذه الجهات جهة التحت التي يقع فيها الإدلاء أي إدلاء الناس الدلو كما يدلونه في البئر. فالحديث يقول لو حصل الإدلاء لهبط الدلو علىٰ الله، هذا المعنىٰ يأخذه ابن تيمية علىٰ ظاهره هكذا، ويقره. ومقتضىٰ الحديث أن

الله تحت كما هو فوق. فللحديث شرط ممتنع الوقوع علىٰ زعم ابن تيمية، ونتيجة وهي كون الله تحت.

وابن تيمية يقول: ما دام الإدلاء مستحيل الوقوع. فكون الله تحت شيء مستحيل. وهذا الفهم باطل شاذ ومتهافت.

فإن النص بهذا التركيب يفهم منه ترتب المقدمة الثانية علىٰ الأولىٰ فقط. ولا يفهم منع أن عدم حصول ذلك دليل علىٰ بطلان التالية.

فعلىٰ مذهبه وعقيدته يجب أن يكون الله تحت الجميع وفوق الجميع. فإن هذه الصيغة في اللغة العربية تدل علىٰ استلزام المقدمة للتالية، ولا تدل علىٰ امتناع التالية في ذاتها. فهذا التركيب يفهم منه عدم حصول الإدلاء فعلا. ولكنه يفهم منه أنه لو حصل لوقع علىٰ الله فعلا، فالله إذن تحت الناس. فالممتنع هو فقط حصول الهبوط علىٰ الله بالفعل، وليس الممتنع هو كون الله تحت شيء كما ادعىٰ ابن تيمية تحريفا للنص.

وهذا المعنىٰ نلزمه نحن لابن تيمية، ولا يستطيع أن يتهرب منه، بل كان الأصل أن ينص هو عليه، ولكن كما قلنا ابن تيمية إذا ظهر له بشاعة قوله فإنه يحاول أن يستره ولو بمحاولات لفظية فقط، إي وإن صرح بالمعنىٰ.

يعني، أنه لا يؤثر في النتيجة هنا أن يصرح ابن تيمية بأن الله تحت شيء أو لا يصرح، فإن هذا هو المفهوم من كونه محيطا بذاته بكل شيء. وهذا القدر نص عليه ابن تيمية في أكثر من موضع كما رأيت[1].

فائدة:

لاحظ أن العرب تستعمل لفظين الأول فوق والثاني تحت. فيستعملون كلمة

---

(١) لقد خصصنا فصلا خاصا لبيان شرح ابن تيمية لحديث الدلو. راجع المسألة الرابعة من هذا الباب.

فوق في معنيين الأول الفوقية المكانية، والثاني الفوقية المعنوية. وهي تفيد جلال القدر.

ويستعملون كلمة تحت في معنيين أيضا الأول التحتية المكانية، والثاني التحتية المعنوية وهي تفيد النقص والإهانة. فابن تيمية يستعمل كلمة الفوق في حق الله تعالىٰ بالمعنيين الواردين في اللغة العربية فيطلقه علىٰ الله ويريد أن الله فوق في المكان وفوق في القدر.

وأما التحت، فابن تيمية كما رأيت يطلقه علىٰ الله تعالىٰ بمعنىٰ المكان لأن الله عنده محيط بكل شيء، وهذا يقتضي أن يكون فوق وتحت.

وأما التحت بالمعنىٰ الثاني فلا يطلقه علىٰ الله تعالىٰ.

ومن ذلك نستطيع أن تفهم كلامه عندما يقول مثلا في [٢/ ٢٢٥](٤/ ٤٨) في مناقشة الإمام الرازي:

"ومما يوضح ذلك أن المنازع له قد علم يقينا بالشرع والعقل أن الله فوق العرش، فكل قول نافٍ ذلك فهو باطل، فنحن نزهناه عن الوصف بالتحتية لأنه ينافي ذلك، ولما فيه من النقص". اهـ.

فإنك تعلم أن النقص المراد في كلام ابن تيمية هذا هو المعنىٰ الثاني لكلمة التحت عند العرب وهو الذي يحمل معنىٰ الإهانة، ولا يريد به نفي المعنىٰ الأول وهو كون الله فوق وتحت بالمكان بالفعل. وهذا المعنىٰ لا ينافي كونه علىٰ العرش عنده لأن العرش محيط عنده بالعالم كله، فكون الله محيطا بالعرش والعالم لا ينافي أنه عليه. فافهم.

وبما ذكرناه لك في هذه المسألة يثبت ما نسبناه إلىٰ ابن تيمية من القول بأن الله تعالىٰ محيط بذاته ومحتو علىٰ جميع المخلوقات من جميع الجهات، مع بيان بعض ما يلزم ذلك من لوازم فاسدة.

المسألة الثانية: استواء الله على العرش معناه الجلوس والاستقرار عليه بمماســـة عند ابن تيمية والعرش مكان لله تعالى والله محمول على العرش.... إلخ.

هذه هي مسألة الاستواء، وقد كثر الكلام فيها بين من يثبت الاستقرار الذاتي بمماسة، وبين من ينفي أن يكون المراد أصلا هذا، بل حمل الاستواء علىٰ **استواء الخلق والأمر** أي قال هو استواء تدبير، لا استواء ذات.

والفريق الأول هم الذين يسمون بالمجسمة، والفريق الثاني هم المنزهون لله تعالىٰ عن مشابهة المخلوقات.

وأنت تعلم حتىٰ الآن مما مضىٰ أن ابن تيمية ينصر مذهب المجسمة وينتمي إليه ويدعي أن هذا هو مذهب السلف وأن هذا هو ما نصت عليه نصوص الكتاب والسنة...

ومع كثرة الكلام في هذه المسألة أخذاً ورداًّ، ومع أن السادة الأشاعرة وغيرهم من أهل التنزيه ينسبون إلىٰ ابن تيمية القول بكون الله مستقرا بمماسة علىٰ العرش، أي جالسا عليه، إلا إنني لم أر أحدا حتىٰ الآن قد فصل ووضح حقيقة رأي ابن تيمية وعرض كلامه من جميع جوانبه. وهذا هو ما سنفعله هنا باختصار لطول الموضوع وكثرة فروعه.

وسنورد كما اعتدنا في هذا الكتاب نصوصا من كلام ابن تيمية ونشرحها حتىٰ يستطيع القارئ فهم ما يريده ابن تيمية.

النص الأول: بيان بعض معالم رأي السلف كما يدعيه ابن تيمية في هذه المسألة.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ٢٠٦](٣/ ٢٣٧): "فإن للناس في كونه فوق العرش قولين مشهورين لعامة الطوائف من المتكلمين وأهل الحديث والفقهاء والصوفية من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد وغيرهم".اهـ.

سنذكر نحن هنا هذين القولين ونبين مراد ابن تيمية بهما.

قال ابن تيمية:" أحدهما: أنه مجرد نسبة وإضافة بين المخلوق والخالق، أو بين العرش والرب تجددت بخلقه للعرش من غير أن يكون هو في نفسه تحرَّك أو تصرف بنفسه شيئا، وهذا قول من يقول يمتنع حلول الحوادث بذاته، وتمتنع الحركة عليه". اهـ.

هذا هو القول الأول كما يوضحه ابن تيمية، ومراده بهذا القول والله أعلم قول من يقول أن الله بذاته فوق العرش، وبعض هؤلاء قال بحد وبعضهم قال بلا حد، وعلىٰ القولين فقد بينوا أنه في جهة العلو، ومن قال بهذا أحال علىٰ الله أن يتحرك لأن الحركة تقتضي المحدودية من جميع الجهات، ولذلك قالوا كما نقل عنهم ابن تيمية أنه لا يتصرف بنفسه، يقصد أنهم منعوا أن يكون الله استوىٰ علىٰ العرش بحركة ذاته إلىٰ العرش ثم استواء ذاته واستقراراها بحركة أخرىٰ علىٰ العرش. وهذا الفريق نفىٰ أن تقوم الحوادث بذات الله تعالىٰ. ولا يلزم أن يكون القائل بهذا القول مجسما، بل ربما يكون أجاز مجرد إطلاق القول بأن الله فوق العرش بذاته، ومع أن هذا غلط، إلا إنه لا يستلزم كونه مجسما لأنك ترىٰ أنه ينفي لوازم التجسيم صراحة، كقيام الحوادث بالذات والتصرف بالذات.

وقول هذا الفريق قد رفضه ابن تيمية كما سترىٰ، لأنه في الحقيقة يرفض كل قول مبني علىٰ تنزيه الله عن كونه جسما كغيره من الأجسام، كما علمت من المباحث السابقة، وابن تيمية يعتبر هؤلاء مخالفين لنصوص القرآن والسلف.

ولهذا فقد قال ابن تيمية:"والقول الثاني: هو المشهور عن السلف وأئمة أهل الحديث وكثير من أهل الكلام والفقهاء والصوفية من الطوائف الأربعة وغيرهم أنه استوىٰ عليه بعد أن خلق السموات والأرض، كما دل عليه القرآن، فيكون قد استوىٰ عليه بعد أن لم يكن مستويا عليه، وكذلك استواؤه إلىٰ السماء، ومجيؤه وإتيانه، كما وردت بذلك النصوص المتواترة الصحيحة، وعلىٰ هذا التقدير فليس

في ذلك انقلابٌ لذاته".اهـ.

هذا القول هو قول السلف والأئمة من أهل السنة كما يدعي ابن تيمية.. وحقيقة هذا القول كما نفهمه من مقابلته بالقول الأول ومن نفس الكلام، أن الله استوىٰ علىٰ العرش بتحريك ذاته ونقلها إلىٰ حيث يوجد العرش، أي أنه تحرك ونقل ذاته كي يستوي علىٰ العرش. وهذا بالضبط المعنىٰ المراد بالمجيء والإتيان أي أن الاستواء إنما تمَّ لله بتحريكه ذاته إلىٰ مكان العرش حتىٰ صار العرش مكانا لذاته وذاته مستقرة علىٰ العرش بمماسة كما ستعرف كل هذا مما يلي.

وردا علىٰ من يقول أن هذه الحركة تستلزم الحدوث، فإن ابن تيمية يقول كما في أخر الفقرة، إن هذه الحركة لا تستلزم انقلاب ذاته، وما دامت لا تستلزم انقلاب ذاته إذن فهي لا تستلزم الحدوث. لأنه عنده لا يوجد تغير يستلزم الحدوث إلا انقلاب الذات أو ما يستلزمه. وهو يريد أن يقول أن هذا الاستواء مع أنه عبارة عن حلول حادث أو حوادث في الذات الإلهية، إلا أن هذا لا يستلزم حدوث الذات واحتياجها. وهذا منه بناء علىٰ جواز حلول الحوادث بالذات كما وضحناه في المسألة الخاصة بذلك.

إذن هذا القول هو قول السلف عند ابن تيمية، وهو بالضبط مقابل القول الأول كما وضحه هذا الرجل.

واعلم أيها القارئ أن المذهب الحقيقي لأهل الحق وهم أهل السنة هو أن الله غير محدود، لا من جانب التحت ولا من الجوانب الأخرىٰ، وليس له مقدار ولا حيز، وأنه لا يجوز القول إنه في جهة، وأن استواؤه هو استواء أمره وتدبيره للمخلوقات كلها وأكبرها العرش. فالله تعالىٰ خلق السموات والأرض ثم دبرها فأتم تدبيرها، فالتعبير بالاستواء علىٰ العرش هنا مقيد بالتدبير والعلم وغير ذلك من صفات الأفعال، وصفات الأفعال لا تقوم بالذات لأنها حادثة. وسوف يتضح لك هذا المعنىٰ زيادة وضوح فيما يلي. لكن لا بد أن نذكر هنا أن أهل الحق يمنعون

قيام الحوادث بالذات الإلهية؛ لا حادث مخلوق ولا حادث غير مخلوق عند من قال من المبتدعة بذلك الفرق كما وضحناه لك في محله[1]. فمطلق الأمر الحادث لا يقوم بالذات الإلهية لا فعل ولا صفة ولا غيرهما.

والعجب من أن ابن تيمية كيف لم يذكر هذا الرأي والمعنىٰ مع أنه قول جماهير العلماء علىٰ التحقيق لا بالادعاء الكاذب كما نسب إليهم القول الثاني. وهو حقيقة قول المجسمة. ولكن هذه هي عادة ابن تيمية في ترك القول الصحيح المشهور واللجوء إلىٰ نصرة مذاهب المجسمة. وقد ظهر لك ذلك في أكثر من موضع.

النص الثاني: الله مستوٍ على العرش بمماسة، وله ثقل عليه، والملائكة يحملونه ويحملون العرش. والخلق يؤثرون بالخالق. وقيام الحوادث في ذات الله وغير ذلك.

يورد ابن تيمية كلام الإمام الرازي في أساس التقديس وهي الحجة الثانية عشرة في عدم كون الله في جهة.

قال الإمام الرازي: "الحجة الثانية عشرة قوله تعالىٰ: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾[الحاقة: ١٧] ولو كان الخالق في العرش، لكان حامل العرش حاملا لمن في العرش، فيلزم احتياج الخالق إلىٰ المخلوق، ويقرب منه قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ﴾[غافر: ٧]" اهـ.

إذن هذه هي حجة الإمام الرازي ويريد منها ما يلي:

١-إن الله تعالىٰ ليس قاعدا علىٰ العرش.

٢-إنه لو كان قاعدا لكان محمولا للملائكة الذين يحملون العرش.

٣-ولو كان محمولا فإنه يكون محتاجا للملائكة الذين يحملونه.

وظاهر لك أيها القارئ النبيه أن جميع هذه اللوازم باطلة، إذن يستحيل أن يكون

---

(١) راجع ما ذكرناه في القسم الثاني من بيان رأي ابن تيمية في القرآن، في مسألة الفرق بين معنىٰ الحادث والمخلوق.

الله قاعدا علىٰ العرش أو فيه.

ولكن ما هو الذي يقوله ابن تيمية في هذه المسألة. تعال ننظر رأيه من كلامه كما اعتدنا.

يورد ابن تيمية في رده علىٰ هذه العبارة القولين الباطلين في كون الله علىٰ العرش وهما نفس القولين اللذين أوردناهما نحن في النص السابق.

وبعد ذلك يقول ابن تيمية كما في التأسيس [١/ ٥٦٥](٣/ ٢٣٨):"للناس في حملة العرش قولان:

أحدهما: أن حملة العرش يحملون العرش ولا يحملون من فوقه"اهـ.

هذا هو القول الأول من القولين اللذين يوردهما ابن تيمية علىٰ أنهما جوابان سائغان، مبنيان عنده علىٰ قواعد أهل السنة، وهما في الحقيقة كما وضحناه لك مبنيان علىٰ قواعد المجسمة لا علىٰ قواعد أهل الحق. وقد تعلم الآن أيها القارئ أن هذا القول، هو القول الأول للمجسمة أمثال القاضي أبي يعلىٰ وابن الزاغوني، وهم الذين يمنعون مماسة الله تعالىٰ للعرش، وهؤلاء يمكن أن نسميهم نحن مجسمة من الدرجة الثانية، أي إن درجة تجسيمهم لم تبلغ الغاية في هذا المذهب، لأنهم يفرون من لوازم الأجسام. ومعلوم لديك أن ابن تيمية يخالف هؤلاء مع قوله أنهم أقرب إلىٰ السنة علىٰ زعمه أي بتعبيرنا نحن أقرب من غيرهم إلىٰ قول المجسمة. وهو أي ابن تيمية يذكر بعد ذلك القول الثاني وهو الأقرب عنده كما ستراه لاحقا. يقول:

" والثاني: أنهم يحملون العرش ومن فوقه كما تقدم حكاية القولين".اهـ.

هذا القول هو قول المجسمة الحقيقيين كما تراه، وهو القول الذي ينصره ابن تيمية وهو قول الذين يقولون الله تعالىٰ مماس للعرش وجالس قاعد عليه، ولله ثقل إلىٰ غير ذلك من ترهاتهم. هذا هو القول الذي ينصره ابن تيمية وهو قد ذكر هذين

القولين، ثم شرع يرد علىٰ كلام الرازي السابق بناءا علىٰ كل قول من القولين. فقال:" فيقال من جهة الأولين: لا نسلم أن من حمل العرش يجب أن يحمل ما فوقه إلا إن يكون ما فوقه معتمداً عليه، وإلا فالهواء والطير وغير ذلك مما هو فوق السقف ليس محمولا لما يحمل السقف، وكذلك السموات فوق الأرض وليست الأرض حاملة للسموات وكل سماء فوقها سماء وليست السفلىٰ حاملة للعليا، فإذا لم يجب في المخلوقات أن يكون الشيء حاملا لما فوقه بل قد يكون و قد لا يكون؛ لم يلزم أن يكون العرش حاملا للرب تعالىٰ إلا بحجة تبين ذلك، وإذا لم يكن العرش حاملا لم يكن حملة العرش حاملة لما فوقه بطريق الأولىٰ".اهـ.

هذا القول هو قول أمثال القاضي أبي يعلىٰ وابن الزاغوني كما قدمناه، وهو خلاف ما يقوله ابن تيمية، وهؤلاء لا يقصدون من فوقية الله علىٰ العرش كونه معتمدا عليه بمماسته له مع الاستقرار فهم ينفون المماسة عن الله، أي يقولون باستحالة كون الله تعالىٰ مماسا للعرش.

وهذا كما وضحه ابن تيمية نفسه في نقله لمذهب هؤلاء، فقد قال في التأسيس [١/ ٥٧٤](٣/ ٢٧٠) نقلاً عن القاضي أبي يعلىٰ رأيه في حديث ذكره من طريق السنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل حدثني أبو المغيرة حدثنا عبدة بنت خالد بن معدان، عن أبيها خالد بن معدان، أنه كان يقول: أن الرحمن سبحانه ليثقل علىٰ حملة العرش من أول النهار إذا قام المشركون حتىٰ إذا قام المسبحون خفف عن حملة العرش". وما رواه المجسم عثمان بن سعيد أن ابن مسعود قال إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار.... حتىٰ قال.... فتعرض عليه أعمالكم بالأمس أول النهار اليوم، فينظر فيها ثلاث ساعات، فيطلع فيها علىٰ ما يكره فيغضبه ذلك، فأول من يعلم بغضبه الذين يحملون العرش، يجدونه يثقل عليهم، الذين يحملون العرش وسرادقات العرش والملائكة.

وما رواه هذا المجسم أيضا عن كعب الأحبار في نفس هذا المعنىٰ وفيه: "ثم

رفع العرش فاستوىٰ عليه، فما في السموات سماء إلا لها أطيط كأطيط العلا في أول ما يرتحل من ثقل الجبار فوقهن".

وقال ابن تيمية تعليقاً علىٰ هذا الكلام القبيح في [١/ ٥٧٣][٣/ ٢٦٨]:"وهذا الأثر وإن كان هو رواية كعب فيحتمل أن يكون من علوم أهل الكتاب، ويحتمل أن يكون مما تلقاه عن الصحابة. ورواية أهل الكتاب التي ليس لها عندنا شاهد هو لا يدافعها ولا يصدقها ولا يكذبها، فهؤلاء الأئمة المذكورة في إسناده من أجل الأئمة، وقد حدثوا به هم وغيرهم، ولم ينكروا ما فيه من قوله من ثقل الجبار فوقهن، فلو كان هذا القول منكرا في دين الإسلام عندهم لم يحدثوا به علىٰ هذا الوجه".اهـ.

هذا هو غاية تعليق ابن تيمية علىٰ هذا الكلام الشنيع، فهو يرتضيه ويقول أنه ليس معنىٰ باطلا بل هو لائق بربه.

وأما تعليق القاضي أبي يعلىٰ الذي وعدناك به، فهو علىٰ قبحه أهون وأخف علىٰ النفس الموقرة لربها من هذا الكلام الذي قاله ابن تيمية، فقد قال أبو يعلىٰ [١/ ٥٧٤][٣/ ٢٧٢]: "اعلم أنه غير ممتنع حمل الخبر علىٰ ظاهره، وأن ثقله يحصل بذات الرحمن، إذ ليس في ذلك ما يحيل صفاته، قال: علىٰ طريقته في مثل ذلك[1] لأنا لا نثبت ثقلا من جهة المماسة والاعتماد والوزن، لأن ذلك من صفات الأجسام، ويتعالىٰ عن ذلك[2] ، وإنما نثبت ذلك لذاته لا علىٰ وجه المماسة كما قال الجميع: إنه عال علىٰ الأشياء لا علىٰ وجه التغطية لها، وإن كان في حكم الشاهد بأن العالي علىٰ الشيء يوجب تغطيته".اهـ.

---

(١) هذا تعليق ابن تيمية علىٰ كلام القاضي، ويشير فيه إلىٰ أنه لا يرتضي طريقة القاضي كما وضحناه لك أكثر من مرة.

(٢) لاحظ كيف يعترف أبو يعلىٰ أن المماسة والاعتماد من صفات الأجسام، وتعجب بعد ذلك عندما تعرف أن ابن تيمية يصرح بأن الله مماس للعرش.

هذا هو كلام القاضي أبو يعلي، وهو كما ترىٰ، علىٰ تجسيمه يفر من لوازم التجسيم ويصرح في أكثر من موضع بأن الله يستحيل أن يكون جسما، ويستحيل أن تثبت له لوازم الأجسام. فهو أخف توغلا في مذهب التجسيم، **ولا أحسب أن العلماء من أهل الحق عندما اختلفوا في تكفير المجسمة لم يختلفوا إلا في مثل من يقول بقول أبي يعلي،** لأن ظاهره التجسيم ولكنه يفر من لوازم الأجسام، فيبقي الحكم عليه بالتجسيم الصريح متوقفا فيه، ومحل تردد، **وأما ابن تيمية الذي يثبت معنىٰ الجسم ولوازمه** إلا أنه ينفي فقط الاشتراك في الصورة والكيفية والتماثل فيهما بين الخالق والمخلوق، **فلا أظن أحدا يتردد في الحكم علىٰ القائل** بذلك بأنه مجسم صريح.[1]

علي كل حال فنحن ليس من مهمتنا في هذا الكتاب الحكم علىٰ ابن تيمية أو غيره ولكن مرادنا توضيح حقيقة مذهبه.

ولنرجع إلىٰ التعليق علىٰ كلام ابن تيمية في رده علىٰ الرازي بناءً علىٰ مذهب هؤلاء أمثال القاضي أبي يعلي، فنقول:

الإمام الرازي ليس كلامه في هذه الحجة موجها إلىٰ هذا الفريق، بل هو موجه علىٰ من يقول بالمماسة والاعتماد وهم أصحاب القول الثاني في الاستواء وكون الله فوق العرش علىٰ حسب ما وضحه ابن تيمية، وهو القول الذي يرتضيه ابن تيمية وينسبه إلىٰ جمهور المحدثين كما سترىٰ بل وجمهور السلف والكتاب والسنة كما سترىٰ ذلك كله.

ومع أن الرد علىٰ ما يقوله هؤلاء أي أصحاب القاضي أبي يعلىٰ سهل، وبيان تهافت مذهبهم ميسور إلا أننا هنا لن نخوض في بيان ذلك، فسقوطه واضح لكل

---

(١) ونحن لا نريد الدخول في مسألة التكفير، ولكن الأمر جلل، ولينظر الفقهاء في حالة من يقول بمذهب ابن تيمية وحكم من يقول بمذهب أمثال أبي يعلىٰ وغيره، وعلىٰ كل حال فمقصدنا في هذا الكتاب البيان الكشف والبيان لا الحكم مع أهميته.

ذي بصيرة. وبيان ما فيه من تهافت سهل مثل قوله "إن الهواء والطير وغير ذلك مما هو فوق السقف ليس محمولا لما يحمل السقف" هذا الكلام باطل لأن الهواء المحيط بالأرض مماس لسطح الأرض وله ضغط أي ثقل واقع علىٰ الأرض، وهذا هو معنىٰ أنه محمول علىٰ الأرض، وكذلك السقف محمول علىٰ الجدران المحمولة علىٰ سطح الأرض. ومن المعلوم لدي الصبيان أن الطير ما كان ليطير إلا لأن الهواء يحمله ويرفعه من تحته، فالطير محمول علىٰ الهواء، والهواء محمول علىٰ الأرض، والسقف محمول كذلك علىٰ الأرض. فكل ما هو مماس للأرض وله ثقل وضغط عليها فهو محمول عليها خلافا لما ادعاه هذا المجسم بجهله.

والآن لننظر في رد ابن تيمية علىٰ الإمام الرازي بناءا علىٰ المذهب الثاني وهو الذي يقول به:

قال في التأسيس [١/ ٥٦٦](٣/ ٢٣٩): "الوجه الثاني: أن الطائفة الأخرىٰ تمنع المقدمة الثانية، فيقولون: لا نسلم أن العرش وحملته إذا كانوا حاملين لله لزم أن الله يكون محتاجا إليهم، فإن الله هو الذي يخلقهم ويخلق قواهم وأفعالهم، فلا يحملونه إلا بقدرته ومعونته، كما لا يفعلون شيئا من الأفعال إلا بذلك".اهـ.

يعني أنه يسلم هنا أن الملائكة حاملون للعرش، وكذلك أنهم بكونهم حاملين للعرش يحملون الله كذلك لأنه مستقر علىٰ العرش بمماسة ومحمول عليه، فهم حاملون للعرش ولله، تعالىٰ عن ذلك الهراء، ولكنه مع التسليم بذلك الحمل يمنع كون الله محتاجا إلىٰ الملائكة ليحملوه، لأنه حسبما يقول: قدرتهم مستفادة من قدرة الله تعالي، فهم لا يحملونه إلا بقدرته ومعونته، أي إنهم يحملونه بقدرته أي يحملونه بقدرتهم الموجودة بقدرة الله. وعلىٰ كل تقدير فإنه يسلم هنا أنهم يحملون الله تعالىٰ، ولكن يمنع استلزام ذلك احتياج الله تعالىٰ لهم.

ونحن سوف نبين لك مدىٰ تهافت هذا القول، وأن التسليم بذلك الحمل،

يستلزم لا محالة كون الله محتاجا للملائكة والمخلوقات، وهو ما لا يمنعه ابن تيمية أصلا، ومعنىٰ الاحتياج هو أن الله لكي يكون كاملا يجب أن يوجد المخلوقات، فالله تعالىٰ علىٰ رأي ابن تيمية يستكمل ذاته وكمالاته بأن يخلق المخلوقات، فصارت المخلوقات واسطة في كون الله تعالىٰ كاملا، وحتىٰ لو قلنا أن المخلوقات أصلا بقدرة الله وجدت، إلا أن ذلك لا يمنع كون المخلوقات غير الله تعالىٰ وهي ممكنات، وهو تعالىٰ علىٰ قول ابن تيمية يستكمل ذاته وأحواله وصفاته بأن يوجد هذه المخلوقات، وهذا هو احتياج الله إلىٰ المخلوقات الذي ذكرناه لك في مبحث التسلسل في القدم. وهو احتياج الله إلىٰ المخلوقات هنا في كون الله عاليا علىٰ خلقه مستويا جالسا مماسا من جهته السفلىٰ بحد ونهاية ذاته من تلك الجهة للعرش، وهو محمول علىٰ العرش، والملائكة يحملونه ويحملون ذاته من فوق العرش.

أليس ذلك احتياجا من الله للملائكة الذين هم مخلوقات من خلقه. وهل ينكر كون ذلك احتياجا إلا من طُبِعَ علىٰ قلبه.

وسنبين لك زيادة بيان هنا كيف أن هذا الأمر يستلزم احتياج الله تعالىٰ إلىٰ المخلوقات ومنهم الملائكة.

فمعنىٰ الاحتياج المراد هنا هو توقف كمال الذات علىٰ أمر هو غير الذات. فكل ذات توقف كونها كاملة أو أكمل علىٰ غيرها فهي ناقصة محتاجة إلىٰ ذلك الغير. وهذا الكلام صحيح، وهو صادق سواء أكان ذلك الغير موجودا بإيجاد نفس الذات أو أوجده ذات أخرىٰ. فيترتب علىٰ الحالتين كون الذات ناقصة. وتوضيح ذلك بمثال كما يلي:

إذا شعر إنسان من الناس في كبره بالضعف والحاجة وخوار القوة، ونظر ودبَّر، فرأىٰ أنه يحتاج إلىٰ من يساعده. وعلم أنه لا بد من وجود مساعد له يقوم بشؤونه ويدبر أحواله. فهذا الرجل يمكنه الإتيان بهذا المساعد إما من أولاده الذي هو

سبب وجودهم، أو أن يستأجر رجلا أو مساعدا من غير أولاده أي من أولاد غيره يعينه علىٰ قضاء حاجته. أفلا يقال هنا أن هذا الرجل محتاج في هاتين الحالتين، وألا يقال في هاتين الحالتين إن هذا الرجل ناقص بالنظر إلىٰ ذاته. وهذا النقص والاحتياج لا يرد في الحالة الأولىٰ بأن يقال إن الذي أعانه هو ولده، وولده هو الذي أوجده أو هو سبب وجوده، فلا يكون قد احتاج إلىٰ غيره. لأن هذا الكلام باطل بالضرورة، فإننا حتىٰ لو سلمنا أن الرجل هو الذي يخلق ولده من العدم ليقوم هذا الولد بمساعدته، فإن هذا مع أنه باطل لا يمنع أن الرجل احتاج إلىٰ غيره لكي يقوم بشؤون ذاته. ويكمل نقصه.

ومثال آخر يقرب الصورة أكثر من ذلك، فنقول الإنسان عندما يكبر ينحني ظهره. ومعلوم أن كونه مستوي الظهر أكمل من كونه منحني الظهر بلا خلاف. فهاتان حالتان وجوديتان إحداهما أكمل من الأخرىٰ، بلا شك ولا ريب. فلو فرضنا أنه يريد أن يجعل قامته منصوبة، فماذا يفعل. إنه إما أن يعتمد علىٰ كتف رجل غيره فينتصب، أو يشتري عصا يتوكأ عليها، وهذه العصا لا تكون قائمة منتصبة إلا بنصب الرجل العجوز لها وإقامته لها، فهو يقيمها ثم يتوكأ عليها فتقيمه هي عند ذلك.

هاتان حالتان، الأولىٰ يكون فيها الرجل العجوز متوكئا علىٰ من هو قائم بذاته. والحالة الثانية يكون فيها الرجل العجوز متوكئا علىٰ من لا يقوم إلا به. وبعد توضيح هذا المثال، من الذي يمكنه أن ينكر أن هذا الرجل العجوز محتاج في الحالتين، فهو في الحالة الأولىٰ محتاج إلىٰ رجل آخر، وفي الحالة الثانية إلىٰ عصا، ولا يقدح في صحة هذا المثال أن يقال أن العصا ليس الرجل هو الذي أوجدها، وبالتالي فهو احتاج إلىٰ من ليس بقائم في ذاته. لأننا نجري المثال نفسه ونقول: لو فرضنا أن هذا الرجل العجوز خالق، أي يمكنه إذا أراد أن يخلق شيئا أن يخلقه فعلا، وفرضنا بعد ذلك، أن نفس هذا الرجل لما رأىٰ أنه لا يكون منتصب القامة

إلا بالعصا، فأوجد العصا، وأقام نفسه عليها، ألا يقال أيضا عند ذلك أن هذا الرجل محتاج أيضا إلىٰ غيره، حتىٰ لو كان هو الذي أوجد هذه العصا.. إن أحدا من العقلاء لا يمكنه أن ينكر صواب هذا القول، فلا يمكن أن يقول أن هذا الرجل في هذه الحالة غير محتاج إلىٰ غيره، لأن العصا حتىٰ مع كونها مخلوقة له فهي غيره بلا شك.

هذا مثال ذكرناه هنا لنقرب للقارئ الكريم الصورة في هذه المسألة.

إن ابن تيمية يقول إن كون الله قاعدا علىٰ العرش، كمال لله، ومعني هذا إن كون الله علىٰ العرش أكمل لله من كونه ليس علىٰ العرش. ونحن نسلم مطلقا أن العرش ليس هو ذات الله، ألا يلزم من ذلك أن الله لكي يكون في صورة أكمل مما هو عليها علىٰ زعم المجسمة فيجب عليه أن يوجد العرش ليقعد عليه، لأن هذه الحالة عندهم أكمل.

وكذلك نقول: إن كون الله محمولا علىٰ العرش تحمله الملائكة، أكمل علىٰ زعم ابن تيمية من كون الله تعالىٰ غير محمول، وأكمل من كون الملائكة لا يحملونه ولا يقدرون علىٰ حمله، ألا يلزمه بالضرورة هنا أن يقول: إن الله لكي يكون كاملا في حالته فيجب أن يكون محمولا من الملائكة.. إن هذا القول لازم له بكل وضوح. وعند ذلك ألا يلزمه أيضا أن يكون كماله مشروطا بوجود الملائكة ووجود العرش، والملائكة والعرش مخلوقات له. فيصير كون الله أكمل في حالة مشروطا بأن يوجد مخلوقاته، أي يكون الله محتاجا ومضطرا للوصول إلىٰ الكمال إلىٰ أن يخلق العرش والملائكة بل وسائر المخلوقات كما ذكرناه لك في محله.

هذا الكلام هنا لم نرد به التفصيل في الرد علىٰ مزاعم ابن تيمية، ولكن أردنا به أن نبين بالفعل حقية قول الرازي بأن كون الله محمولا يستلزم كونه محتاجا إلىٰ الملائكة. بخلاف ما زعمه ابن تيمية، كما مضىٰ وكما ستراه بعد قليل بوضوح أكثر.

قال ابن تيمية مكملا كلامه:"**فلا يحمل في الحقيقة نفسه إلا نفسه**".اهـ.

هذا القول معناه في الحقيقة: إن الله يحمل نفسه بنفسه. ولكن مع وجود الاعتراف فيه بكون الله محمولا. فإنه توجد فيه مغالطة شنيعة، وهي أن اللازم على ذلك أن الله يحمل نفسه بواسطة لا بنفسه، بل هو يخلق الملائكة والملائكة هم الذين يحملونه، بل هو فقط خلقهم، وهم يحملونه. وفرق بين الخلق والحمل.

فالخلق إيجاد من عدم، والحمل هو المنع من السقوط إلى أسفل. وفرق بين هذا وذاك. فلا يجوز بعد هذا التوضيح إن يقول ابن تيمية: أن حاصل ذلك القول هو كون الله حاملا لنفسه بل هذا مغالطة بينة وتهافت صريح.

وتأمل أيها القارئ مدى شناعة القول بأن الله يحمل نفسه بنفسه، فمعنى الحمل هو كما ذكرناه المنع من السقوط إلى أسفل، فيكون معنى هذه العبارة هو أن الله هو الذي يمنع ذاته من السقوط إلى جهة التحت، وهذا يقتضي أن ذات الله من شأن طبيعتها أن تسقط إلى أسفل وتنزل في جهة السفل، كما نقول أن الحجر يسقط إلى أسفل بطبعه، فيحتاج إلى من يحمله. أو كما نقول أن الطائر هو الذي يبقي نفسه في جهة فوق، وذلك لا يصح إلا إذا كان من شأن ذات الطائر أن تسقط إلى تحت، ولذلك فإن الطائر إذا ضم جناحيه فإنه يسقط بالفعل إلى تحت، ولا يبقى فوق، إلا بأن يحمل ذاته بأجنحته على الهواء، أو يحتاج إلى غيره لكي يحمله ويبقيه في جهة العلو.

أليس أيها القارئ هذا هو المفهوم من لفظ حَمَل يحمل في اللغة، وأليس إذا أطلقنا هذا اللفظ على ذات الله فإنه يقتضي نفس ما يقتضيه إذا أطلق على غير الله، كأي لفظ آخر في اللغة. إلا إذا قال أن الله محمول حملا يليق بذاته، أو إن الله يحمل ذاته حملا يليق بذاته. وهذا محض تهافت وسفسطة.

فقد تبين لك مدى الشناعة اللازمة على كل هذه التقادير. ومع هذا كله يجب أن تستحضر أنه لم يرد لا في قرآن ولا سنة أن الله يحمله غيره أو يحمل ذاته أو

تحمله الملائكة أو غير ذلك من الألفاظ الشنيعة.

وعلىٰ كل حال دعنا نكمل كلام ابن تيمية لنفهم حقيقة مراده زيادة علىٰ ذلك قال: "فلا يحمل في الحقيقة نفسه إلا نفسه، كما أنه سبحانه إذا دعاه عباده فأجابهم وهو سبحانه الذي خلقهم وخلق دعاءهم وأفعالهم، فهو المجيب لما خلقه، وأعان عليه من الأفعال، وكذلك إذا فرح بتوبة التائب من عباده أو غضب من معاصيهم وغير ذلك مما فيه إثبات نوع تحول عن أفعال عباده".اهـ.

أقول: من الواضح لك أيها القارئ أن ابن تيمية يتكلم الآن عن مسألة من أعوص المسائل، وهي كون الله متأثرا بخلقه مستكملا ذاته بهم، ومسألة حلول الحوادث بذات الله التي سبق أن شرحناها لك وبينا لك هناك أن ابن تيمية يقول بها تصريحا. وهاتان المسألتان كل واحدة منهما أخطر من الثانية، وابن تيمية قائل بهما معا كما رأيت، ها هو ذا سيصرح بذلك فقد قال بعد ذلك مباشرة: "فإن هذا يقوله كثير من أهل الكلام مع موافقة جمهور أهل الحديث وغيرهم: فيه مقامان مشكلان.

أحدها: مسألة حلول الحوادث.

والثانية: تأثير المخلوق فيه".اهـ.

هاتان هما المسألتان اللتان ذكرناهما لك قبل ذلك، تراه يصرح بهما بكل جرأة. أما المسألة الأولىٰ فقد سبق الكلام عليها تفصيلا وفي عدة مواضع. وأما المسألة الثانية فقد أشرنا لك أن ابن تيمية يقول بها في أكثر من محل، وها هو الآن يصرح بذلك. فبالله عليك هل رأيت جرأة في التزام الشناعة كما تراها هنا. وأنا أعلم أنه لغاية هذا الحد من الكلام علىٰ وضوحه عند أهل العقول كما قلنا، إلا أن كثيرا من المبهورين بهذا الرجل ربما يحاولون تأويل كلامه وتفسيره علىٰ محمل حسن، ولذلك فإننا سنكمل قراءة هذا النص مع القارئ إلىٰ نهايته ليتضح حقيقة الحال. فقد قال بعد ذلك: "وجواب المسألة الأولىٰ مذكور في غير هذا الموضع".اهـ.

ومعلوم أن المسألة الأولىٰ المشار إليها هنا هي قيام الحوادث في ذات الله، وقد علم القارئ ما هو حقيقة رأي ابن تيمية فيها. من قوله بها تصريحا. وأما المسألة الثانية وهي تأثير المخلوق في الخالق، فاستمع لرأيه فيها، فقد قال: "وجواب السؤال الثاني أنه لا خالق ولا بارئ ولا مصور ولا مدبر لأمر الأرض والسماء إلا هو، فلا حول ولا قوة إلا به، وكل ما في عباده من حول وقوة فبِهِ هو سبحانه فيعود الأمر إلىٰ أنه هو المتصرف بنفسه سبحانه وتعالىٰ الغني عما سواه". اهـ.

إذن هو يسلم بتأثير الخلق في الخالق، ولا يستطيع الفرار منه، وبذلك يلزمه ما ألزمه به الرازي رحمه الله من احتياج الخالق إلىٰ المخلوق. ولكنه يحاول أن يشرح ذلك بصورة أخرىٰ يسهل بها هذا القول علىٰ قائله، بأن يقول: إن المخلوقات وإن أثروا في الخالق، فإن آثارهم وأفعالهم، هي في الحقيقة أفعال الله، فيكون الحاصل أن الله أثر في ذاته وتصرف فيها ولم يتصرف فيها غيره.

وهذا التفسير كما أظهرناه لك باطل لا قيمة له، ولا يَحُلُّ الاستشكال والبشاعة اللازمة علىٰ هذا القول، ففرق بين أن تقول أن الله لا يطرأ عليه تغير أصلا كما هو مذهب أهل السنة، وبين أن تقول أنه يطرأ عليه تغير في الأحوال والأوصاف، وقل بعد ذلك ما شئت، فلا فرق بين أن تقول إن الله تعالىٰ هو الذي يغير ذاته وأحواله، وبين أن تقول إن مخلوقات الله هي التي تغير الله وتؤثر فيه، وتقول بعد ذلك إن هذا راجع إلىٰ كون الله يغير نفسه ويتصرف فيها بنفسه.

هذا، مع أننا لا نسلم أن تأثير المخلوق في الخالق راجع إلىٰ تأثير الله في نفسه كما ادعي ابن تيمية، فيوجد فرق عظيم في المعنىٰ بين أن تقول أن الله يتصرف في نفسه بنفسه، وبين أن تقول أن المخلوقات يؤثرون ويتصرفون في الله. فسبحان الله كيف يعود الثاني إلىٰ الأول، إلا إذا كان المخلوق عين الخالق، أما إذا كان غيره فكيف يعود هذا المعنىٰ إلىٰ المعنىٰ الأول ؟ وهل هذا الادعاء إلا سفسطة وتهافت.

ونحن قد بينا لك باختصار وجه تهافت هذا القول وسقوطه عند شرحنا لمعنىٰ

قول ابن تيمية فلا يحمل في الحقيقة نفسه إلا نفسه، والذكي لا يحتاج بعد ذلك إلىٰ زيادة تفصيل.

وتنبَّه إلىٰ أن ابن تيمية قد نسب هذا القول إلىٰ جمهور أهل الحديث، وهو إذا نسب قولا إلىٰ جمهور أهل الحديث فإن هذا القول يكون قوله. فلا يجوز أن يقول قائل أن هذا الكلام لا يقول به ابن تيمية بل هو ينقله عن غيره، لأن من يقول بذلك التبرير فهو لا يفهم عن ماذا يتكلم. خصوصا إذا تذكرنا أن ابن تيمية قد حصر الأقوال في مسألة الاستواء في هذين القولين، ونحن قد بينا لك أن القول الأول لا يرتضيه ابن تيمية ولا يقول به، بل يفر منه ويتهرب، وبينا لك أن القول الأول هو قول أمثال القاضي أبي يعلىٰ وهذا يخالفه ابن تيمية كما عرفت في طريقته، بل ابن تيمية يمشي علىٰ طريقة المجسمة الآخرين وهم أمثال عثمان بن سعيد الدارمي كما سترىٰ. وبما أن ابن تيمية حصر الأقوال في مسألة كون الله فوق العرش في هذين القولين، ورد القول الأول، إذن هو بلا شك قائل بهذا القول الثاني. خصوصا عندما ينسبه كما رأيت إلىٰ جمهور أهل الحديث.

علي كل حال، فنحن لا نريد أن نقطع كلام ابن تيمية ونكتفي بشرحنا وتوضيحنا له، بل سنتلو عليك بقية كلامه كما ذكره هو، فقال بعد ما مضىٰ:

"هؤلاء يقولون[1]: هذا الذي ذكرناه أكمل في صفة الغنىٰ عما سواه والقدرة علىٰ كل شيء مما يقوله النفاة".اهـ.

يقصد بالنفاة نفاة كون الله جالسا محمولا متأثرا محتاجا إلىٰ مخلوقاته، وأنت تعلم أن النافي لذلك هم أهل السنة وأهل الحق، بل هم جماهير طوائف المسلمين إلا المجسمة واليهود والنصاري.

قال ابن تيمية إكمالا لكلامه في الجملة السابقة: "فإن أولئك يقولون: لا يقدر

---

(١) وقد عرفت أنت أن ابن تيمية من هؤلاء.

الله أن يتصرف بنفسه".اهـ.

وقد علمت معنىٰ كلمة أن الله يتصرف بنفسه، وعلمت أنه لا يقول بذلك إلا مجنون من المجسمة.

ثم قال:"ولا يقدر أن ينزل ولا يصعد ولا يأتي ولا يجيء ولا يقدر أن يخلق في عباده قوة يحملون بها عرشه الذي هو عليه، ويكونون إنما حملوه وهو فوق عرشه بقوته وقدرته، من كونه لا يقدر علىٰ مثل ذلك، ولا يمكنه أن يقيم نفسه إلا بنفسه".اهـ.

سبحان الله تعالىٰ عما يقولون، هل صار الذي ينفي تغير ذات الله وانفعاله وتأثره بالمخلوقات، من المبتدعة!! وصار الذي يقول بذلك هو القائل بالحق؟ لا تعجب فهذه هي طريقة ابن تيمية في قلب المسائل، وقد ذكرنا لك ذلك أكثر من مرة في عدة مواضع.

وهل ورد في كتاب أو سنة أن الله تعالىٰ يقيم نفسه بنفسه بفعل حادث صادر عن ذاته، وهل هذا إلا بهتان عظيم؟ وهل يقيم نفسه إلا المعوج، وهل يحمل نفسه إلا الساقط الهابط، وهل يتصرف بنفسه إلا المخذول المرذول.

ثم شرع ابن تيمية في الاستدلال علىٰ هذا القول أي القول الثاني بكلام من شيخه الأكبر في التجسيم وهو عثمان بن سعيد الدارمي، وقد نقل عنه كلاما طويلا، مِنه هذه العبارة الشنيعة كما وردت في التأسيس [١/ ٥٦٧](٣/ ٢٤٢): "فيقال لهذا البقباق النفاج(١) إن الله أعظم من كل شيء وأكبر من كل خلق، ولم يحمله العرش عظما ولا قوة، ولا حملة العرش حملوه بقوتهم ولا استقلوا بعرشه، ولكنهم حملوه بقدرته. وقد بلغنا أنهم حين حملوا العرش وفوقه الجبار في عزته وبهائه

---

(١) هذا الوصف الذي يوصف به الدارمي المجسم بشرا المريسي، والحق أن الدارمي أحق بهذا الوصف من بشر.

ضعفوا عن حمله واستكانوا، وجثوا علىٰ ركبهم حتىٰ لقنوا "لا حول ولا قوة إلا بالله" فاستقلوا به بقدرة الله وإرادته، ولولا ذلك ما استقل به العرش ولا الحملة، ولا السموات والأرض ولا من فيهن، ولو قد شاء لاستقر علىٰ ظهر بعوضة، فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته، فكيف علىٰ عرش عظيم أكبر من السموات والأرض ؟ وكيف تنكر أيها النفاج أن عرشه يُقِلُّه، والعرش أكبر من السموات السبع والأرضين السبع ؟ ولو كان العرش في السموات والأرضين ما وسعته، ولكنه فوق السماء السابعة".اهـ.

ويمكنك أن تقرأ بقية هذا الكلام الساقط في المحل المشار إليه أو من كتاب الدارمي نفسه.

النص الثالث: العرش بالنسبة لله كالسرير بالنسبة للرجل

قال ابن تيمية في إثبات كون الله علىٰ العرش جالسا كما يجلس الملك علىٰ سرير الملك في التأسيس [١/ ٥٧٦](٣/ ٢٧٨):"الوجه الخامس: أن العرش في اللغة السرير بالنسبة إلىٰ ما فوقه، وكالسقف بالنسبة إلىٰ ما تحته، فإذا كان القرآن قد جعل لله عرشا وليس هو بالنسبة إليه كالسقف، علم أنه كالسرير بالنسبة إلىٰ غيره، وذلك يقتضي أنه فوق العرش".اهـ.

كذا في الطبعة القديمة من الرد علىٰ تأسيس التقديس، وفي الطبعة الحديثة منه عبارة أوضح في الدلالة، فقد قال(٣/ ٢٧٨): "....**علم أنه بالنسبة إليه كالسرير بالنسبة إلىٰ غيره، وذلك يقتضي أنه فوق العرش**".

هذا كلام في غاية الصراحة من ابن تيمية في أن العرش بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ كالسرير، أي أن الله يكون فوقه كما يكون الرجل فوق السرير. وهذا غاية التجسيم، ومن المعلوم أن هذا المعنىٰ مطرد مع المعاني التي نسبناها نحن إلىٰ هذا الرجل أعني ابن تيمية قبل ذلك.

النص الرابع: العرش مكان الله تعالى

قال ابن تيمية في الرد علىٰ أساس التقديس [١/ ٥٧٩][٣/ ٢٨٠]:"الوجه الرابع: أنه إذا كان قد خلق العرش قبل أن يخلق السموات والأرض كان ذلك مناسبا في العقل **لأن يكون العرش مكانا له والسموات مكان عبيده**، كان الثابت بالآية التي تلاها وبغيرها من الآيات والأحاديث واتفاق المسلمين دليل علىٰ مذهب منازعه دون مذهبه".اهـ.

انظر كيف ينص هنا علىٰ أن العرش مكان الله تعالىٰ، أي هو السطح الذي يستقر عليه الله تعالىٰ عن ذلك. وكيف يجاهر بالقول بكل جرأة أن ذلك هو محل اتفاق المسلمين ودلالات الآيات والأحاديث..

النص الخامس: الله يجلس سيدنا محمدا معه على العرش.

قال ابن تيمية في مجموعة الفتاوىٰ (٤/ ٣٧٣) في رسالة التفضيل:"فحقيقة ما أعده الله لأوليائه غيب عن الملائكة، وقد غيب عنهم أولا حال آدم في النشأة الأولىٰ وغيرها، وفضل عباد الله الصالحين يبين فضل الواحد من نوعهم فالواحد من نوعهم إذا ثبت فضلهم علىٰ جميع الأعيان والأشخاص ثبت فضل نوعهم علىٰ جميع الأنواع، إذ من الممتنع ارتفاع شخص من أشخاص النوع المفضول إلىٰ أن يفوق جميع الأشخاص والأنواع الفاضلة، فإن هذا تبديل الحقائق وقلب الأعيان عن صفاتها النفسية لكن ربما فاق بعض أشخاص النوع الفاضل مع امتياز ذلك عليه بفضل نوعه وحقيقته، كما أن في بعض الخيل ما هو خير من بعض الخيل، ولا يكون خيرا من جميع الخيل.

إذا تبين ذلك، فقد حدّث العلماء المرضيون وأولياؤه المقبولون أن محمدا رسول الله ﷺ يجلسه ربه علىٰ العرش معه.

روىٰ ذلك محمد بن فضيل عن ليث عن مجاهد، في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ۝٧٩﴾[الإسراء: ٧٩]، وذكر ذلك من وجوه أخرىٰ مرفوعة

وغير مرفوعة، قال ابن جرير: وهذا ليس مناقضا لما استفاضت به الأحاديث من أن المقام المحمود هو الشفاعة، باتفاق الأئمة من جميع من ينتحل الإسلام ويدعيه، لا يقول إن إجلاسه علىٰ العرش منكر، وإنما أنكره بعض الجهمية، ولا ذكره في تفسير الآية منكر".اهـ.

فتأمل رحمك الله كيف يصرح ابن تيمية هنا أن الله تعالىٰ يجلس سيدنا محمد عليه السلام علىٰ العرش معه، ومفهوم هذا الكلام بل منطوقه أن الله تعالىٰ جالس علىٰ العرش، ولكن الجديد هو أن يجلس محمدا معه.

فهل يريد أتباع هذا الرجل دليلا أصرح من ذلك علىٰ أنه يعتقد أن الله جالس علىٰ العرش. وهل يريد المخدوعون به ليعرفوا أنه مجسم، دليلا أصرح من ذلك.

وفوق أن هذا النص يصرح فيه بالتجسيم، فهو أيضا يحرف كلام الإمام ابن جرير الطبري، ويظهر للقارئ أن ابن جرير لم يعترض علىٰ مجاهد في قوله بأن المقام المحمود هو أن يجلس الله سيدنا محمدا معه علىٰ العرش، بل أن كلام ابن تيمية يفهم منه موافقة ابن جرير لذلك وتصريحه بأن هذا ليس مناقضا للقول بأن المقام المحمود هو الشفاعة، إلىٰ أخر ما نسبه إلىٰ ابن جرير من كذب. ونحن هنا سوف نوضح رأىٰ الإمام ابن جرير باختصار ونحيل القارئ إلىٰ كتابه ليرىٰ تفصيل كلامه.

أولا: أن الإمام ابن جرير ذكر الأقوال في تفسير هذه الآية، وقال كما في الجزء الخامس عشر من تفسيره ص٩٧: " ثم اختلف أهل التأويل في معنىٰ ذلك المقام المحمود، فقال أكثر أهل العلم، ذلك هو المقام الذي يقومه صلىٰ الله عليه وسلم يوم القيامة للشفاعة للناس ليريحهم ربهم من عظيم ما هم فيه من شدة ذلك اليوم".اهـ.

ثم شرع بذكر من قال بذلك من الناس، وهم أكثر أهل التأويل.

ثانيا: ثم قال الإمام ابن جرير بعد أن عرض قول الجمهور كما مضىٰ، وذلك في

ص٩٨: " وقال آخرون بل ذلك المقام المحمود الذي وعد الله نبيه صلىٰ الله عليه وسلم أن يبعثه إياه، هو أن يقعده معه علىٰ عرشه".اهـ.

وذكر أن هذا قول مجاهد. ومجاهد انتقد عليه العلماء آراءً هذا واحد منها.

ثالثا: ثم قال الإمام ابن جرير أيضا:" وأولىٰ القولين في ذلك بالصواب ما صح به الخبر عن رسول الله ﷺ وذلك ما حدثنا به أبو كريب قال ثنا وكيع عن داود بن يزيد عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ۝٧٩﴾[الإسراء: ٧٩] سئل عنها، قال: هي الشفاعة".اهـ.

ثم شرع ابن جرير في ذكر أحاديث أخرىٰ تدل علىٰ أن هذا هو المعنىٰ المقصود من الآية.

فكما ترىٰ ، فابن جرير يجزم بأن الصحيح هو قول الجمهور، وأنه لا دلالة لمن قال إن الآية معناها إن الله يجلس محمدا معه، فيلزم علىٰ هذا القول أن هذا القول مردود، وكما ترىٰ ، فإن القول بأن الله يجلس محمدا معه يتضمن أمرين:

الأول: أن الله تعالىٰ جالس علىٰ العرش.

الثاني: أنه يجلس محمدا معه علىٰ العرش.

هذان هما الأمران اللذان يتضمنهما قول مجاهد. وابن جرير بعد تقريره لما قاله من التفسير الصحيح للآية من أنه هو الشفاعة العظمىٰ. شرع يتكلم علىٰ الأمر الثاني منهما، وهو جلوس محمد علىٰ العرش بغض النظر عن كون الله تعالىٰ جالسا عليه أو لا. أي إنه يقول: إن القول بأن الله جالس علىٰ العرش هذا قول باطل بلا ريب لأنه يستلزم التجسيم والمحدودية، ومعلوم لديكم أن ابن جرير ممن ينفي الجهة عن الله تعالىٰ وينفي مماسة الله للعرش والمخلوقات كلها. أما النظر إلىٰ أن محمدا عليه السلام هل يجلس علىٰ العرش أو لا؟ فهل هذا القول باطل أو يستلزم المحال، وهل يخالف القواعد والعقائد الإسلامية. من المعلوم أن مجرد هذا

المقولة لا يمكن لأحد أن يدعي أنها مخالفة لعقائد الإسلام أو أنها تستلزم أمرا باطلا. والإمام ابن جرير بعد تقريره لما مضىٰ من الأقوال، شرع في مناقشة رأي مجاهد بهذا الأسلوب فقال: "وهذا[1] وإن كان هو الصحيح من القول في تأويل قوله تعالىٰ: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ۝٧٩﴾[الإسراء: ٧٩] لما ذكرنا من الرواية عن رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين. فإن ما قاله مجاهد من أن الله يقعد محمدا ﷺ علىٰ عرشه، قول غير مدفوع صحته لا من جهة خبر، ولا نظر".اهـ.

إذن فكما ترىٰ بعينك، فابن جرير يتكلم بالتحديد عن مجرد جلوس النبي علىٰ العرش، هذا هو الذي يقول إنه لا يدفعه خبر ولا نظر. وهو موافق لما قلنا لك سابقا من عدم إحالة ذلك. ولكن لا يخفىٰ علىٰ القارئ الذكي أن مجرد القول بأن محمدا يجلس علىٰ العرش، هذا وإن كان العقل لا يستحيله، إلا أنه أيضا لا يمكن معرفته إلا عن طريق الخبر عن النبي صلىٰ الله عليه وسلم لأنه من الأمور التي لا يستطيع العقل إدراك وقوعها، نعم العقل لا يمنعها، ولكن أيضا لا يمكن بالعقل إدراك وقوعه، لأن من البين أن ذلك لا يدرك إلا عن طريق الخبر. وقد علمنا أنه لا يوجد خبر عن النبي عليه السلام ينصُّ علىٰ ذلك، بل هو مجرد رواية عن مجاهد وقد أورده مجاهد علىٰ أنه تفسير للآية المذكورة، وبما أنه صح عن النبي أن تفسير هذه الآية علىٰ غير ما ادعاه مجاهد. إذن يبطل قول مجاهد هذا كتفسير معتبر للآية بل يبقىٰ قولا بلا دليل.

هذا الكلام، لم يغب عن ذهن الإمام ابن جرير الطبري، وهو من هو في علم التفسير، ولكنه كما قلنا إنما نص علىٰ أنه لا يوجد خبر يقول باستحالة ذلك الذي ذكره مجاهد من إقعاد محمد فقط عليه السلام علىٰ العرش.

فقال ابن جرير كما في ص٩٩ من الجزء المذكور:

---

(١) أي القول بأن المقام المحمود هو الشفاعة الكبرىٰ.

"وهذا، أي أن المقام المحمود هو الشفاعة، وإن كان هو الصحيح من القول في تأويله قوله تعالىٰ: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ٧٩﴾[الإسراء: ٧٩] لما ذكرنا من الرواية عن رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين، فإن ما قاله مجاهد من أن الله يقعد محمدا ﷺ علىٰ عرشه قول غير مدفوع صحته، لا من جهة خبر ولا نظر، وذلك لأنه لا خبر عن رسول الله ﷺ ولا أحد من أصحابه ولا من التابعين بإحالة ذلك".اهـ.

هذا هو بالضبط محل كلام ابن جرير، عن مجرد إقعاد محمد عليه السلام علىٰ العرش، بغض النظر عن كون الله جالسا أو غير جالس. وهو قول صحيح في الجملة، إذا قلنا إنه لم يأت خبر ينص علىٰ إحالة ذلك، وتنبه إلىٰ محل كلام ابن جرير، فإنه يتكلم هنا عن المعنىٰ التالي: هل قعود محمد عليه السلام علىٰ العرش مستحيل؟ فهو يتكلم عن الاستحالة، ومن المعلوم أن العقل لا يحيل ذلك، ولا يمنعه كما ذكرناه، ومن المعلوم أنه لا يرد نص أيضا يقول بأن ذلك مستحيل، أي أنه لم يرد نص يمنع ذلك.

ولكن هل يفهم من كلام ابن جرير أنه يقول بورود نص يجوز ذلك، أي هل يقول ابن جرير بأنه قد ورد نص في أنه يقعد النبي علىٰ العرش فعلا. من الواضح أنه لا يتكلم عن ذلك مطلقا، بل كلامه هنا عن أنه لا يوجد نص يمنع ذلك، بل كلامه ظاهر أيضا بأنه لم يرد حديث واحد معتبر في جلوس النبي عليه السلام علىٰ العرش لا وحده، ولا مع الله علىٰ قول من قال بأن الله جالس.

وما دام الأمر كذلك، فهل يجوز أن يحمل ابن تيمية كلام ابن جرير ما لا يحتمله فيدعي أنه قرر قول مجاهد بكامله، وأنه نص علىٰ أن ذلك القول بشقيه وبمعنييه كما وضحناه غير معارض، بل يدعي أن ذلك القول غير معارض باتفاق أئمة الإسلام، فهل قال الإمام ابن جرير ذلك فعلا؟.

من الواضح لك أيها القارئ أن ابن تيمية يلصق بابن جرير ما لا يقول به وسوف يزداد لك وضوح المعاني كما فصلناها في بقية كلام ابن جرير فيما يلي.

وفي النص التالي يوضح الإمام ابن جرير الطبري كيف لا يلزم المحال عن مجرد جلوس النبي عليه السلام علىٰ العرش، وهو يبين ذلك بالاعتماد علىٰ أقوال الفرق الإسلامية ويفرع تجويزه علىٰ مذهب كل واحدة منها، لتعرف وتتحقق بعد كلام ابن تيمية عما يريده فعلا الإمام الطبري[1]: "فأما من جهة النظر فإن جميع من ينتحل الإسلام إنما اختلفوا في معنىٰ ذلك علىٰ أوجه ثلاثة:

فقالت فرقة منهم: الله عز وجل بائن من خلقه كان قبل خلقه الأشياء ثم خلق الأشياء فلم يماسها، وهو كما لم يزل، غير أن الأشياء التي خلقها إذ لم يكن هو مماسا لها، وجب أن يكون لها مباينا، إذ لا فعّال للأشياء إلا وهو مماس للأجسام أو مباين لها.

قالوا: فإذا كان ذلك كذلك، وكان الله عز وجل فاعل الأشياء ولم يجز في قولهم أنه يوصف بأنه مماس للأشياء، وجب بزعمهم أنه لها مباين.

فعلىٰ مذهب هؤلاء سواء أقعد محمدا صلىٰ الله عليه وسلم علىٰ عرشه أو علىٰ الأرض. إذ كان من قولهم أن بينونته من عرشه وبينونته من أرضه بمعنىٰ واحد في أنه بائن منهما لكليهما غير مماس لواحد منهما".اهـ.

هذا هو قول الفرقة الأولىٰ، وأنت أيها القارئ صرت تعلم أن هذا قول من هو مثل القاضي أبي يعلىٰ وابن الزاغوني وغيرهم من المجسمة المفوضين الذين يثبتون البينونة أي الحد لله تعالىٰ، ولكنهم ينزهون الله تعالىٰ عن لوازم الأجسام فمثل هؤلاء مجسمة غير صرحاء، ولا يسهل القول بأنهم مجسمة علىٰ الإطلاق.

ومعلوم أن ابن تيمية يخالف هؤلاء في تصورهم هذا لله تعالىٰ، لأنه عنده مماس للأشياء وقربه منها قرب مكاني، وبينونته عن العرش ليست مثل بينونته عن الأرض، فهو عنده مباين مماس للعرش، ومباين غير مماس للأرض.

---

(١) في ص٩٩ من الجزء الخامس عشر، المجلد الثامن، طبعة دار الجليل- بيروت١٩٨٧.

ومن الظاهر الجلي أن هؤلاء القوم لا يقولون بأن استواء الله على العرش بمماسة وجلوس قطعا. وبالتالي فهؤلاء يخالفون قول مجاهد في أن الله يجلس على العرش. وأما قوله في النبي عليه السلام بأن الله يجلسه فينبغي أن يكون موقفهم كما وضحه الإمام الطبري، فينبغي أن لا يمنعوه، ولكن لا يجوز القول به على كل حال إلا بدليل نقلي كما قدمناه.

والآن لننظر في قول الطائفة الثانية كما يوضحه الطبري.

قال الطبري في (١٥/ ٩٩):"وقالت فرقة أخرى: كان الله تعالى ذكره، قبل خلقه الأشياء لا يماسه شيء ولا شيء يباينه، ثم خلق الأشياء فأقامها بقدرته، وهو كما لم يزل قبل خلقه الأشياء لا شيء يماسه ولا شيء يباينه.

فعلى قول هؤلاء أيضا سواء أقعد محمدا صلى الله عليه وسلم على عرشه أو على أرضه، إذ كان سواء على قولهم عرشه وأرضه في أنه لا مماس ولا مباين لهذا كما أنه لا مماس ولا مباين لهذه".اهـ.

من الواضح أن هذا القول هو قول أهل السنة من الأشاعرة ومن مشى معهم عليه، وهؤلاء أيضا لا يمنعون مجرد تجويز إقعاد محمد عليه السلام على العرش، ولكنهم لا يقولون به إلا إذا جاء به الخبر، ولم يجيء خبر.

وأما جلوس الرب على العرش، فهؤلاء ينفونه كما صرح به الطبري عنهم.

فأنت ترى أن الإمام الطبري قد صرح حتى الآن، أن طائفتين من الطوائف الثلاثة التي تنتمي إلى الإسلام حسب قسمته، تخالفان مجاهد في الشق الأول من كلامه وهو أن الله تعالى جالس على العرش. وأما الشق الثاني وهو إقعاد محمد على العرش، فغاية ما أثبته ابن جرير الطبري عنهم هو تجويزهم عقلا ذلك، ولكن لم ينقل عن واحد منهم أنه قال به.

إذن فالحاصل فعلا أن هاتين الطائفتين تخالفان مجاهدا في قوله في شقيه.

في الشق الأول: هو أثبت جواز جلوس ومماسة الله للعرش، وأثبت حصولها أي قال أنه جالس بالفعل علىٰ العرش.

والطائفتان منعتا من جواز المماسة، ومنعتا جواز الجلوس، وبالتالي فهما تمنعان حصول الجلوس. وهذا نقيض قول مجاهد في هذا الشق.

وأما الشق الثاني: فمجاهد يجوز أولاً جلوس النبي ﷺ ، ويقول بحصوله في الآخرة.

وأما هاتان الطائفتان، فهما تقولان بجواز جلوس محمد علىٰ العرش عقلاً، ولم تقولا بحصوله أو بعدم حصوله لأنه لا يعلم إلا بالنقل. ولا يوجد نقل. بل الأقرب هو نفي الحصول، أي نفي وقوع جلوس النبي عليه السلام علىٰ العرش في الآخرة، لأنَّ فضيلةً كهذه، لو كانت ستحصل لنص عليها النبي عليه السلام واشتهرت. والله أعلم.

إذن فالحاصل فعلاً أن هاتين الطائفتين تخالفان مجاهداً في كل شق من شقي قوله. فتأمل.

وهذا التحرير الذي ذكرناه هنا لا يتعارض مع ما قاله الطبري، لأن الطبري إنما أراد إثبات أن هاتين الطائفتين تجوزان الجلوس فقط، أي جلوس النبي ﷺ وحده ، لا مع ربه ، ولم يرد إثبات أنهما تقولان بأنه يجلس فعلاً. وفرق بين هذا وذاك كما ترىٰ.

ولنتأمل الآن في قول الطائفة الثالثة، لتعلم إلىٰ أي الطوائف ينتمي بالفعل ابن تيمية. قال الإمام ابن جرير الطبري في [١٥/ ١٠٠]:

"وقالت فرقة أخرىٰ: كان الله عز ذكره قبل خلقه الأشياء لا شيء يماسه ولا شيء يباينه. ثم أحدث الأشياء وخلقها، فخلق لنفسه عرشـًا استوىٰ عليه جالسـًا وصارَ لَهُ مماسًـا، كما أنه قد كان قبل خلقه الأشياء لا شيء يرزقه رزقـًا، ولا شيء

يحرمه ذلك، ثم خلق الأشياء فرزق هذا وحرم هذا، وأعطىٰ هذا ومنع هذا.

قالوا: فكذلك كان قبل خلقه الأشياء لا شيء يماسه ولا يباينه، وخلق الأشياء فماسَّ العرشَ بجلوسه عليه دون سائر خلقه. فهو مماس ما شاء من خلقه ومباين ما شاء منه.

فعلىٰ مذهب هؤلاء أيضًا سواء أقعد محمداً علىٰ عرشه أو أقعده علىٰ منبر من نور، إذ كان من قولهم إن جلوس الرب علىٰ عرشه ليس بجلوس يشغل جميع العرش، ولا في إقعاد محمد ﷺ موجبًا له صفة الربوبية ولا مخرجه من صفة العبودية لربه. كما أن مباينة محمد ﷺ ما كان مباينًا له من الأشياء غير موجبة له صفة الربوبية، ولا من صفة العبودية لربه كما أن الله عز وجل موصوف علىٰ قول قائل هذه المقالة بأنه مباين لها، هو مباين له. قالوا: فإذا كان معنىٰ مباين، ومباين لا يوجب لمحمد ﷺ الخروج من صفة العبودية والدخول في معنىٰ الربوبية، فكذلك لا يوجب له ذلك قعوده علىٰ عرش الرحمن" .اهـ.

وهذا القول كما ترىٰ هو قول المجسمة، وقد وافقه قول مجاهد، وفيه إثبات أن الله تعالىٰ عن ذلك جالس علىٰ العرش مماس له، وأن محمداً يجلس معه، **وهو عين ما نسبه ابن تيمية إلىٰ العلماء المرضيين وأولياء الله المقبولين، أي هذا هو القول الذي يقول به ابن تيمية.**

إذن يتبين لك أن هذا القول هو قول طائفة معينة من الطوائف الثلاثة التي ذكرها الطبري، وهذا مخالف لما ادعاه وأوهمه ابن تيمية من أنه قول لسائر العلماء والفرق. والذي يؤيد أن ما كان الطبري يريد إثباته بالفعل إنما هو جواز جلوس النبي ﷺ علىٰ العرش بغض النظر عن كون الله تعالىٰ عليه أيضًا أو لا عليه كما مَرَّ، هو العبارة التي ذكرها في آخر قوله، فقد قال:

"فقد تبين إذاً بما قلنا أنه غير محال في قول أحد ممن ينتحل الإسلام ما قاله مجاهد من أن الله تبارك وتعالىٰ يُقْعِدُ محمداً علىٰ عرشه" .

إذن، غاية ما كان يريده الطبري هو إثبات عدم استحالة إقعاد محمد عليه السلام علىٰ العرش وأن هذا صحيح علىٰ قول سائر الفرق. ولم يكن مراده أن يقول أن سائر الفرق لا تخالف ما ادعاه مجاهد من جلوس محمد عليه السلام علىٰ العرش مع الله تبارك وتعالىٰ عما يقولون، وهذا الذي ادعاه ابن تيمية ونسبه كما هو ظاهر كلامه إلىٰ الطبري ونسب قول مجاهد إلىٰ العلماء الأولياء المقبولين من المسلمين !! فافهم هذا وتعجب[1].

وبذلك يتبين لك أن ابن تيمية غير دقيق في نقل الأقوال، وأنه ينسب قولاً إلىٰ أحد العلماء وهو لم يقل به، فتنبه كما نبهناك مراراً.

ومن هذه الفقرة التي عرضناها عليك من كلام الطبري، تعلم فوائد أخرىٰ عديدة.

- منها أن القول بان الله لا يماس أحداً من خلقه هو قول أكثر طوائف الأمة .

- ومنها القول بأن الله لا مباين ولا مماس لا قبل الخلق ولا بعده هو قول طائفة من طوائف الأمة. وهم كما عرفناك أهل السنة أهل الحق.

- ومنها أن القول بأن الله علىٰ عرشه بذاته، يعني أنه جالس علىٰ العرش، ويعني أنه مماس له. وهذا هو قول المجسمة كابن تيمية.

- ومنها أن الله علىٰ قول جميع الفرق كان قبل جميع المخلوقات غير مباين ولا مماس لشيء مطلقـاً، وهذا مناقض لقول ابن تيمية من أن الله لم يمرّ زمان عليه إلا كان معه بعض خلقه وهو مباين لهم، أو أنه جالس علىٰ العرش لم يزل كذلك، أو أنه لم يزل إما مبايناً أو مماساً للمخلوقات، وهي مسألة التسلسل النوعي للعالم كما وضحناها لك.

---

(١) لاحظ أنه لا بُدَّ من دراسة نقلية لمعرفة تفاصيل رأي مجاهد في هذه المسألة.

وفي قول ابن جرير فوائد أخرىٰ عديدة لا تخفىٰ علىٰ المتنبه لهذه. والله الموفق.

النص السادس: مماسة الله للعرش، وجواز مماسته للنجاسات والشياطين.

هذا النص الذي نورده هنا في الحقيقة في غاية الخطورة، وفيه ينص ابن تيمية علىٰ أمور في غاية الشناعة، ونحن سوف نشير إليها، ولكن لن نستفيض في بيانها وإظهارها لأن موضوع الكلام سيكون منصباً أساساً علىٰ ما يختص بمسألة جلوس الله علىٰ العرش كما يعتقده ابن تيمية.

ولن نطيل عليك في التمهيدات، بل سنباشر إيراد هذا النص هنا، وتحليله فقرة فقرة كما اعتدنا. واعلم أن هذه الطريقة وإن كان فيها طول، إلا إنني اخترت سلوكها لما فيها من قوة في بيان مذهب الرجل، فهذا الأسلوب قطعاً أوضح في بيان مذهبه من مجرد اقتطاع جملة أو سطر أو سطرين من بين كلامه، لأن طريقتنا هذه تشتمل أيضاً علىٰ شرح مفصل لحقيقة مذهبه لكي يتيقن القارئ أن ما يقوله ابن تيمية هنا ليس مجرد عبارة شاردة أو نص يتيم، بل هو كلام مفصل يشرح بعضه بعضاً، وهو في جملته يشرح به مذهب ابن يتيمة حقيقة كما أراده هو، لا كما نفهمه نحن فقط. وهذه الطريقة أبعد عن التهمة، **فإن أتباع هذا الرجل غالبا يسودهم الجهل المطبق والتقليد التام الذي يقترب من اعتقاد العصمة لهذا الرجل**. ولذلك فإننا إذا أوردنا سطراً أو عبارة وخلعناها عن سياقها، فإن كثيراً منهم لا يصدقون أنه أراد منها المعنىٰ الذي ادعيناه نحن، بل يلجأون في الدفاع ونفي التهمة عنه، إلىٰ القول بأن هذا الكلام مبتور عن سياقه، فربما كان في السياق ما يبين به أن الرجل لم يرد هذا المعنىٰ الباطل. وهذا الكلام لو كانوا يعقلون، اعتراف منهم بمخالفة إمامهم، واعتراف منهم أيضاً بأنهم لا يعرفون حقيقة مذهبه، لأنهم يعتمدون في ردّ التهم علىٰ مجرد حسن الظن ومجرد إيراد الاحتمال، ويدعمون مسلكهم هذا بأن العبارة التي يحتج بها عليه مقطوعة عن السياق.

فنحن قد اعتبرنا هذه الثغرات، ولذلك ترىٰ أننا في هذا الكتاب لجأنا في معظم الأحيان إلىٰ إيراد النص وإن كان طويلاً. ولجأنا أيضـاً في تدعيم فهمنا من هذا النص إلىٰ إيراد نصوص أخرىٰ من كلام هذا الرجل ذكرها في مواضع أخرىٰ تؤيد وتفصل شرح المعنىٰ المراد. ولجأنا في أكثر الأحيان إلىٰ تكثير النصوص في العدد لإبعاد احتمال الغلط أو السهو حتىٰ لا يقال أن هذا الكلام كان منه مجرد سبق قلم.

وأنا أعتقد يقيناً أنه لا يوجد عاقل يقرأ هذا الكتاب، ثم يرتاب بعد ذلك في كون ابن تيمية مجسماً.

وبعد هذا التمهيد السريع، نتقل إليك هذا النص مع أن النصوص السابقة كافية في إثبات المراد بل وزيادة.

قال ابن تيمية في الرد علىٰ أساس التقديس [٢/ ٥٥٥](٥/ ١٢٤)، وذلك في أثناء كلامه عن المباينة والمماسة أي كون الله مماساً للخلق أوْ لا. وهذا المعنىٰ سبق أن ذكرناه في كلامنا في أكثر من موضع. قال: "فإن قيل: ما ذكره الإمام أحمد وقدرتموه من امتناع كونه في العالم غير مباين ولا مماس، معارض بما يذكره المؤلف عن أهل الإثبات من أصحاب الإمام أحمد وغيرهم القائلون بأنه فوق العرش غير مباين ولا مماس، فما الفرق بين الموضعين؟"اهـ.

وتوضيح هذا السؤال الذي سيجيب عليه ابن تيمية، كما يلي:

إن ابن تيمية قد ذكر أكثر من مرة وفي العديد من المواضع أن القول بأن الله يمتنع أن يكون لا مبايناً ولا مماساً للعالم، ومع ذلك فيكون ليس في العالم أو في العالم، ونسب هذا الكلام إلىٰ السلف كعادته، فأورد عليه السائل هنا أنه كيف يمتنع القول بأن الله في العالم، ومع ذلك لا مباين ولا مماس، ولا يمتنع قول مَنْ يقول أنه فوق العرش، ومع ذلك غير مباين ولا مماس، وما الفرق بين القولين ؟

ونحن قد وضحنا لك في النص السابق أن بعض الطوائف تقول إن الله فوق

العرش ولكنه ليس مباينـًا عنه ولا مماسـًا له.

وأنت تعلم أيضـًا أن القول الذي يرد عليه ابن تيمية هنا وهو أن الله في العالم ومع ذلك ليس مباينـًا ولا مماسـًا ليس هو قول السادة الأشاعرة أهل السنة، بل أهل السنة يقولون: لا يقال داخل العالم، ولا خارج العالم. فلا يقال إن الله في العالم مطلقـًا، وحتىٰ لو قيل مع ذلك إنه ليس مباينـًا ولا محايثـًا، وإن نقلت هذه العبارة عن بعض المنتسبين إلىٰ التصوف من المتأخرين وهؤلاء عارضهم علماء الأشاعرة وردوا عليهم كما بيناه في موضعه.

وبهذا اتضح لك الحال، وظهر لك موضع السؤال. فتعال الآن لكي تسمع جواب ابن تيمية فقد قال: "قيل: هؤلاء الذين يقولون هذا، إنما يقولونه لأنهم يقولون إنه فوق العرش وليس بجسم، وهذا قول الكلابية وأئمة الأشعرية وطوائف ممن اتبعهم من أهل الفقه وغيرهم".اهـ.

هذا بداية الشروع في الجواب من ابن تيمية. وهاهنا قد نسب إلىٰ أئمة الأشاعرة والكلابية القول بأن الله فوق العرش. وهذا ظاهره يفهم منه أنهم قائلون بأن الله في جهة العلو، وهذا غلط عليهم فإنهم أجمعوا علىٰ نفي الجهة عنه تعالىٰ، وهم إذا قالوا هو فوق العرش فهذه الفوقية كما تصدق علىٰ العرش تصدق عندهم أيضـًا علىٰ كل مخلوق، فيقولون، الله تعالىٰ فوق كل المخلوقات، وهذه هي فوقية القدرة والقوة، وهي المرادة إذا قالوا إن الله فوق المخلوقات فوقية معنوية. وهذا هو المعنىٰ الصحيح. وهذا المعنىٰ كما تعلم لا يختص بالعرش فقط بل يصدق علىٰ جميع المخلوقات. ونحن قد أشرنا إلىٰ هذا المعنىٰ في شرح كلام ابن جرير السابق. فارجع إليه. وذكرناه أيضـًا في أكثر من موضع في هذا الكتاب.

هذا المعنىٰ الذي يريده أئمة أهل السنة الأشاعرة ومن وافقهم في هذه المسألة لا يستلزم مطلقـًا القول بالجهة ولا القول بالحد اللازم عنها كما هو ظاهر.

وهذا الكلام أردنا تنبيهك به إلىٰ ما في عبارة ابن تيمية من التلبيس فافهم. ثم

قال: "وطوائف كثيرة من أهل الكلام والفقه يقولون: **بل هو مماس للعرش ومنهم من يقول هو مباين له**".اهـ.

هذه الأقوال قد سبق شرحها لك فيما مضىٰ، وهي أقوال لطوائف من المجسمة، فالذين قالوا هو مماس للعرش هم المجسمة الصرحاء كابن تيمية، وأما الذين قالوا: هو مباين للعرش غير مماس له، فهم المجسمة أمثال القاضي ابن يعلىٰ كما علمت مذهبه في غير موضع من هذا الكتاب.

ومن هذا العرض تعلم أن أهل السنة وأهل الحق في هذه المسألة يقولون: الله تعالىٰ لا مباين ولا مماس وهو فوق الجميع فوقية رتبة وقدرة لا فوقية جهة. وقد سبق بيان هذه الأقوال الثلاثة في شرح النص الخامس السابق.

قال ابن تيمية بعد ذلك: "ولأصحاب أحمد ونحوهم من أهل الحديث والفقه والتصوف في هذه المسألة ثلاثة أقوال: منهم من يثبت المماسة كما جاءت بها الآثار".اهـ.

هذا هو الصنف الأول والطائفة الأولىٰ حسب تصنيف ابن تيمية فهؤلاء هم الذين يقولون بأنَّ الله مماسٌّ للعرش، ونحن قد عرفنا ما الذي يلزم علىٰ كون الله مماساً للعرش من التجسيم والمحدودية وغير ذلك من سمات النقص والحدوث. ونحن أيضاً عرفنا ما هو موقع مَنْ يقول بهذا القول بين سائر الفرق والطوائف الإسلامية. فهؤلاء هم المجسمة، سواءً كانوا أصحاب أحمد أو أصحاباً لغيره. ثم تأمل كيف وصف ابن تيمية مذهب هؤلاء بأن القول بالمماساة موافق لما جاءت به الآثار، وهذه علامة ودلالة علىٰ أن هذا القول هو القول الذي يعتمده ابن تيمية، وإلا كان مخالفاً لما جاءت به الآثار!! ولكان مخالفاً لأصحاب أحمد!! وأما مقصده من الآثار فسوف نعرِّفك به فيما يلي من كلامه.

ثم قال: "ثم مِنْ هؤلاء من يقول: إنما أثبت إدراك اللمس من غير مماسة للمخلوق، بل أثبت الإدراكات الخمسة له، وهذا قول أكثر الأشعرية والقاضي أبي

يعلىٰ وغيره، فلهم في المسألة قولان كما تقدم بيانه، وعلىٰ هذا فلا يرد السؤال" .اهـ.

تأمل في هذا الكلام لتعلم مدىٰ تهافته، فهو يذكر أن الذين قالوا بإثبات المماسة كما جاءت به الآثار علىٰ زعمه!! هؤلاء يوجد منهم من يقول بإثبات إدراك اللمس من غير مماسة، فكيف بالله تعالىٰ يجعل الأصل الذي يفرع منه هو إثبات المماسة، ثم يقول بأن من هؤلاء من أثبت مجرد إدراك اللمس من غير أن يثبت المماسة أي أنه ينفي المماسة. أليس هذا تناقضـًا وتعارضـًا في التفريع والتقسيم.

واعلم بعد ذلك أن مذهب الأشاعرة في هذه المسألة وهي مسألة الإدراك كما يلي مختصراً: اتفقوا أن الله تعالىٰ يرىٰ الموجودات ويسمع الأصوات، ثم قالوا توجد أجناس أخرىٰ من الموجودات مثل الملموسات والمشمومات والمذوقات، فهل يدرك الله تعالىٰ هذه الأجناس. فبعضهم قال إدراك هذه الأجناس مندرج تحت أصل العلم لا تحت صفة خاصة، أي إن الله تعالىٰ يعلم جميع هذه الأجناس، ونفىٰ هؤلاء المماسة علىٰ الله تعالىٰ كما ينفيها جميع الأشاعرة. ومنهم من قال: أن الله متصف بصفة الإدراك وهذه الصفة تتعلق تعلق كشف بالأجناس المذكورة، وهؤلاء أيضـًا نفوا المماسة عن الله تعالىٰ كالفريق الأول. وبعض المحققين قالوا: نحن نتوقف عن إثبات صفة خاصة كصفة الإدراك المذكورة ولا نقول أيضـًا بنفيها، وهؤلاء أيضـًا كأصحابهم نفوا المماسة عن الله تعالىٰ.

فالحاصل أن جميع الأشاعرة بلا اختلاف نفوا المماسة عن الله كما نفوا عنه المباينة أي الانفصال وكما نفوا عنه الاتصال، طرداً لأصلهم الصحيح من تنزيه الله تعالىٰ عن مشابهة الحوادث والمخلوقات.

واعلم أيضـًا أن قول ابن تيمية بأن إثبات هذه الإدراكات قول أكثر الأشعرية باطل، فالمعلوم أن هذا قول طائفة يسيرة وهو مرجوح كما أشرنا لك.

ثم قال: "ومنهم من أصحاب أحمد وغيره من ينفي المماسة، ومنهم من يقول لا أثبتها ولا أنفيها، فلا أقول هو مماس، ولا غير مماس ولا مباين".اهـ.

هذه هي الفرق والطوائف في هذه المسألة حسب عرض ابن تيمية لها. ويتبين لك كما أعلمناك أنه قائل بالقول الأول وهو إثبات المماسة. وسوف يتضح لك هذا فيما يلي.

فقد قال ابن تيمية بعد كلام غير مفيد له ما نصه في [٢/ ٥٥٦]: "وليس هذا موضع الكلام في هذه الأقوال، ولكن نذكر جواباً عاماً فنقول".اهـ.

إذن هذا الذي سيقوله هو جوابٌ منه مباشرة علىٰ الإشكال السابق الذي لم يجب عليه حتىٰ الآن ولن يجيب عليه حتىٰ بعد الانتهاء من الجواب. ومعنىٰ أنه جواب منه أي إنه معبر عن رأيه وموقفه في هذه المسألة.

قال: "كونه فوق العرش ثبت بالشرع المتواتر وإجماع سلف الأمة مع دلالة العقل ضرورة ونظراً أنه خارج العالم".اهـ.

تأمل بالله هذه الأدلة التي يدعيها ابن تيمية علىٰ هذه المسألة. فهو يقول إن كون الله تعالىٰ فوق العرش ثابت بكل هذه الأدلة. وإذا أراد أن نسلم له ذلك، فلا بُدَّ أن يكون مراده الفوقية المعنوية التي هي فوقية القدرة والتدبير فإن الفوقية تطلق ويراد بها معنيان:

الأول: فوقية القدرة والتدبير .

الثاني : فوقية مكان وجهة وتحيز.

فالمعنىٰ الأول متفق عليه بين جميع الفرق الإسلامية، وهذا المعنىٰ هو الثابت بالأدلة التي ذكرها، وبناء علىٰ ذلك فالله فوق الخلق أجمعين بلا تردد ولا خلاف.

أما المعنىٰ الثاني فلم يحصل عليه اتفاق مطلقاً كما هو معلوم، وهذا المعنىٰ هو الذي أراده ابن تيمية بإدعائه الإجماع والضرورة، بدليل قوله بعد ذلك مباشرة "مع

دلالة العقل ضرورة ونظراً علىٰ أنه خارج العالم" ومعلوم أن كون الله خارج العالم لم يعرف بضرورة العقل ولا بالنظر حتىٰ كما بينه العلماء، بل كيف يزعم ابن تيمية ذلك وهو بذاته نقل الخلاف فيه كما سبق. فكثير من الطوائف الإسلامية بل أكثرها قالت إن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه، ولا هو مباين للعالم ولا مماس له.

إذن كيف ساغ لابن تيمية ادعاء وقوع الإجماع والتواتر وضرورة العقل علىٰ مثل هذه المسألة التي يعلم هو علماً يقيناً أن الخلاف واقع فيها بين المتقدمين والمتأخرين وكما نقل ذلك ابن جرير الطبري وغيره من العلماء؟!!.

نقول كيف جاز له ادعاء ذلك مع أنه لو ثبت أن هذه الفوقية المكانية التي يريدها ابن تيمية دلت عليها النصوص المتواترة والإجماع وضرورة العقل، لوجب قطعاً الحكم بكفر من خالف ذلك ؟! كيف لا يحكم بكفر مخالف ذلك وهذه الأدلة لا تقوم إلا علىٰ أمر معلوم أنه من الدين بالضرورة، ومنكر المعلوم الضروري كافر بلا ريب، ألا يلزمه إذا كانت هذه الأدلة قد قامت بالفعل علىٰ مدعاه أن يكفر سائر الفرق الأخرىٰ المخالفة؟! إن هذا يلزمه بلا ريب.

ولكننا نعلم من خبرتنا ومعرفتنا بابن تيمية وكما نبهنا إليه مراراً، أنه في اندفاعه بإثبات ما يريد إثباته يتوهم غالباً أن هذا الذي يريد إثباته هو أمر معلوم من الدين بالضرورة، وأن النصوص قد تواترت عليه وأن إجماع السلف متحقق. كما ادعىٰ ذلك في الحد والصورة والحرف ، وغير ذلك من المسائل التي وقع فيها، وكما وقع فيه هنا في مسألة المماسة كما ترىٰ.

إذن هذه الادعاءات ما هي إلا أسلوب من أساليب ابن تيمية لإدهاش الحمقىٰ وإرهابهم من مخالفة ما يقول به هو. صحيح أن هذا ما هو إلا كذب علىٰ الشريعة، ولكن هذا هو واقع وحقيقة ابن تيمية.

والآن لنكمل كلامه، فقد قال: "فلا يخلو مع ذلك إما أن يلزم أن يكون مماساً أو مبايناً أو لا يلزم. فإن لزم أحدها كان ذلك لازماً للحق، ولازم الحق حق، **وليس**

في مماسته للعرش ونحوه محذور كما في مماسته لكل مخلوق من النجاسات والشياطين وغير ذلك، فإن تنزيهه عن ذلك إنما أثبتناه لوجوب بعد هذه الأشياء عنه، وكونها ملعونة مطرودة، لم نثبته لاستحالة المماسة عليه، وتلك الأدلة منتفية في مماسته للعرش ونحوه، كما روىٰ في مس آدم وغيره، وهذا جواب جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام. وإن لم يلزم من كونه فوق العرش أن يكون مماساً أو مبايناً فقد اندفع السؤال" .اهـ.

أرأيت **عقيدة هذا الرجل، أن الله عنده مماس للعرش، ويمس مخلوقات أخرىٰ كما في خلقه لآدم وغيره. ويمكن أن يمس الله تعالىٰ النجاسات والشياطين لو شاء. ولكنه لما لم يشأ لم يفعل ذلك.** فإن هذه يجب أن تكون بعيدة عن الله تعالىٰ، لماذا؟ لا لعدم إمكان مسَّ الله تعالىٰ لها، بل لأنه أمر بطردها ولعنها لا غير.

هذا هو قول ابن تيمية، يجوِّز مسَّ النجاسات والشياطين علىٰ الله تعالىٰ كما يجوز مسَ الله لأي شيء آخر.

ثم يدعي أن هذا مذهب جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام. وقد وضحنا نحن لك أن هذا مذهب المجسمة من المحدثين والمتكلمين. فإنك تعلم أن المحدثين فيهم مجسمة كأبي سعيد الدارمي والسجزي وغيرهم، ومنهم منزهون لله تعالىٰ كالبخاري ومسلم وغيرهم كثير. فهذا القول هو قول المحّدثين المجسمة لا المنزهين. وأنت تعلم أن المتكلمين منهم مجسمة كالكرامية والسالمية وغيرهم، ومنهم منزهون كأغلب الفرق من الكلابية والأشعرية والمعتزلة ومتأخري الشيعة، والزيدية وغيرهم كثير.

فالآن، كيف يمكن بعد هذا التوضيح أن يدعي ابن تيمية أن هذا القول قول جمهور المحدثين، وهل يدخل مع هؤلاء أحمد بن حنبل عنده. وكيف يمكن أن يدعي هذا الرجل أن جمهور المحدثين مجسمة هكذا ؟ إن هذا كذب علىٰ جمهور المحدثين. وأما قوله أن هذا قول كثير من أهل الكلام، فهو قول باطل قطعاً، لأن

فرق المجسمة من المتكلمين إذا قورنوا بغيرهم من الذين ينفون الجسمية عن الله تعالىٰ، لم يذكروا ، ولم يجز أن يقال عن ذلك إنهم كثير من أهل الكلام. بل هم طائفة حقيرة مستصغرة، وهم جهلة المتكلمين. وهم الذين يطلق عليهم في الكتب اسم الحشوية.

أرأيت أيها القارئ مدىٰ مبالغة ابن تيمية في تصوير رأيه، إنه يجعل الأمر الخلافي ضرورياً، والذي لم يرد فيه نص متواتراً، والذي جماهير الأمة علىٰ نفيه مجمعاً عليه. وهذا هو بالضبط قلب الحقائق، وقلب الحقيقة قصداً كذب ومعصية، ومن غير قصد كذب، وكل منهما جهل وعناد.

لا نريد التعليق أكثر من ذلك علىٰ هذا النص، **فغايتنا أنه نص واضح لا يحتمل التأويل في أن الله مماس للعرش ويجوز عليه مماسة النجاسات والشياطين. ويكفينا أن يتلفظ ابن تيمية بهذه الشناعات في حق الذات العلية، مع العلم أنه لم يرد هذا القول ولا ذاك لا في كتاب ولا سنة، وبالطبع فهو ليس مجمعاً عليه كما تعلم.**

وأما الآثار الواردة في مس آدم وغيره وهي التي ادعاها ابن تيمية ووعدناك أن نسردها عليك كما ذكرها ابن تيمية لتتأكد من حقيقة قصده وتفهم معانيه بالضبط كما يريدها. فهي كما يلي:

قال ابن تيمية في التسعينية[1]: "وروىٰ الثوري وحماد بن سلمة وسفيان بن عيينة بعضهم عن ابن أبي نجيح وبعضهم عن منصور عن مجاهد عن عبيد بن عمير في قوله في قصة داود: ﴿وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلۡفَىٰ وَحُسۡنَ مَـَٔابٖ ٢٥﴾ [ص: ٢٥]، قال: **يدنيه حتىٰ يمس بعضه. وهذا متواتر عن هؤلاء.**

وممن رواه الإمام أبو بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم النبيل في كتاب السنة حدثنا أبو بكر ابن أبي شيبة عن وكيع عن سفيان عن منصور عن مجاهد عن عبيد

(١) التسعينية ص٨٨، وهي المجلد الخامس من مجموعة الفتاوىٰ الكبرىٰ له، طبعة دار المعارف.

بن عمير ﴿وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ﴾ قال: **ذكر الدنو منه حتىٰ إنه يمس بعضه.**

وقال: حدثنا أبو بكر حدثنا ابن فعنيل عن ليث عن مجاهد ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] **قال: يقعده معه علىٰ العرش** ".اهـ.

وقال في نفس الكتاب في ص٩١: "وقد ذكر القاضي أبو يعلىٰ في كتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفات ما رواه عبد الله بن أحمد بن حنبل حدثني أبي حدثنا أبو المغيرة الخولاني، حدثنا الأوزاعي حدثني يحيىٰ بن أبي كثير[1] عن عكرمة قال: **إن الله إذا أراد أن يخوف عباده أبدىٰ عن بعضه إلىٰ الأرض فعند ذلك تزلزل.** وإذا أراد أن يدمر علىٰ قوم تجلىٰ لها.

قال ورواه ابن فورك عن يحيىٰ بن أبي كثير عن عكرمة عن ابن عباس أن الله تبارك وتعالىٰ إذا أراد أن يخوف أهل الأرض **أبدىٰ عن بعضه.** وإذا أراد أن يدمر عليها تجلىٰ لها. ثم قال[2]: **أما قوله أبدىٰ عن بعضه فهو علىٰ ظاهره وأنه راجع إلىٰ الذات؛ إذ ليس في حمله علىٰ ظاهره ما يحيل صفاته ولا يخرجها عما تستحق".** اهـ. إلىٰ آخر هذه التفاهات.

وهذه هي المقصودة بالآثار عند ابن تيمية، إنها آثار تالفة لا تصلح أن تكون مستنداً في أصول العقائد والأديان. لا يوجد فيها حديث واحد عن النبي عليه الصلاة والسلام، وهذه المسائل لا تؤخذ بالرأي وإلا فقول هؤلاء معارض بغيرهم ممن نفىٰ ذلك. ثم إن عبارة بعضه، وعبارة يمس، لا يجوز نسبتها إلىٰ الله تعالىٰ إلا بدليل نقلي ولا دليل عند هؤلاء[3].

---

(١) في المطبوعة: يحيىٰ ابن ابن كثير.

(٢) أي القاضي أبو يعلىٰ.

(٣) سوف نفرد بحثاً خاصاً في مناقشة مثل هذه الأقوال، ونقد كتب المجسمة المنتسبين للحديث نحو كتب السنة للخلال ولابن حنبل وذم الكلام والأربعين للهروي والروايات التي رواها الناس عن الإمام أحمد بن حنبل، وغير ذلك.

وهذه أحببنا أن ننقلها إليك هنا لتعرف بالضبط ما الذي يريده ابن تيمية بالآثار وحتىٰ لا تتوهم أنها أحاديث متواترة أو أخبار صالحة، بل هي تالفة لا تصلح للاستدلال بها علىٰ الأحكام الفقهية، فكيف يجعلها دليلاً علىٰ مسألة أصلية في العقائد. فانظر كيف ينص فيها علىٰ إثبات البعض والمماسة ، وكيف استجاز لنفسه أن يثبت المماسة والبعض أي إن لله تعالىٰ بعضاً بالاستدلال بمثل هذه الأقوال الهابطة ؟ ولم يأت بها حديث معتبر ولا أشارت إليها آية واحدة ولا اشتهر بهذا القول إمام من أعلام المسلمين. فتأمل كيف تجره البدعة إلىٰ التردِّي والاحتجاج علىٰ بدعته بمثل هذه الأقوال.

وبهذا نكون قد أوفينا الكلام علىٰ مسألة الجلوس علىٰ العرش بما لا يدع مجالاً لقائل ولا اعتراضاً لمعترض ولا مجال بعد ذلك للقول في الدفاع عنه إنه ربما أراد المعنىٰ الفلاني أو المعنىٰ الآخر. فالمعنىٰ الذي يريده ها هو قد نص عليه بكلام صادر منه. ولم يترك مجالاً لأحد من أتباعه لكي يحرف مذهبه عما يريده هو. والله الموفق.

المسألة الثالثة: معنى قوله (اللهُ الصَّمَدُ)[الإخلاص: ٢]هو المجتمع الذي لا جوف له في عقيدة ابن تيمية.

هذه مسألة غريبة ، وقول شاذ ينكره العاقل، ولكن هذا القول مطرد مع مذهب ابن تيمية في ذات الله تعالىٰ وصفاته. هذا القول هو شرحه وتفسيره لقوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ فحاصل قوله في ذلك هو أن معنىٰ ذلك: أن الله لا جوف له، بل هو ممتلئ ولا يوجد فراغ فيه أي في ذاته، فالصمد أي غير مجوف. وهذا القول تابع ومتفرع علىٰ اعتقاد ابن تيمية بأن الله متحيز، أي له حدود وجهات في ذاته، وله حجم معين أي طول وعرض وارتفاع، وله نواحٍ وقدرٌ معين. وما دام الله كذلك عنده، فإما أن تكون ذاته من الداخل مجوفة أو لا تكون مجوفة، ومعلوم أنه سيختار أن الله في داخله غير مجوف.

هذا هو حاصل ما يقوله ابن تيمية في تفسير هذه الآية، وهو بالطبع ينسب ذلك المعنىٰ إلىٰ جمهور الصحابة، ويقول إنه المنصوص عليه في اللغة وغير ذلك من الأدلة الهائلة التي اعتدنا سماعها منه.

وسوف نورد لك رأيه هذا فيما يلي بنفس عباراته والله الموفق.

قال ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص٥: "الاسم الصمد فيه للسلف أقوال متعددة، قد يظن أنها مختلفة، وليست كذلك، بل كلها صواب. والمشهور منها قولان:

أحدهما: أن الصمد هو الذي لا جوف له.

والثاني: السيد الذي يُصْمَدُ إليه في الحوائج.

والأول هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين، وطائفة من أهل اللغة. والثاني قول طائفة من السلف والخلف وجمهور اللغويين". اهـ.

في هذا النص يوضح ابن تيمية القولين الواردين في معنىٰ كلمة الصمد، وينسب المعنىٰ الأول إلىٰ جمهور السلف، وهذه النسبة مقصودة هنا، مع العلم أن معظم بل غالب المفسرين من المتقدمين والمتأخرين قد اعتمدوا القول الثاني وما في معناه. وهو المعنىٰ الذي يجعله ابن تيمية متفرعـًا عن المعنىٰ الأول كما سترىٰ.

وستعلم أن ابن تيمية يُرجِّحُ المعنىٰ الأول، وأنت تعلم أن هذا المعنىٰ هو المعنىٰ الملائم للتجسيم، بل هو صادر عنه، فالذي لا جوف له، يعني الذي داخل ذاته مصمت مملوء ليس أجوفـًا. وهذا المعنىٰ هو الملائم للتجسيم كما ترىٰ. ولهذا مالَ إليه ابن تيمية كذلك.

فقد قال ابن تيمية في نفس الكتاب المذكور في ص ١٦ وذلك بعد أن ذكر بعض الأقوال الأخرىٰ في معنىٰ الصمد قلت:

"الاشتقاق يشهد للقولين جميعـًا، قول مَنْ قال: أنَ الصمد الذي لا جوف له،

وقول من قال: أنه السيد.

وهو علىٰ المعنىٰ الأول أدلُ، فإن الأول أصلٌ للثاني، ولفظ الصمد يقال علىٰ ما لا جوف له في اللغة... ثم قال... وأصل هذه المادة الجمع والقوة، ومنه يقال: يصمد المال أي يجمعه".اهـ.

ثم قال في ص٢١: "وكذلك لفظ الصمد فيه الجمع، والجمع فيه القوة، فإن الشيء **كلما اجتمع بعضه إلىٰ بعض ولم يكن فيه خلل كان أقوىٰ مما إذا كان فيه خلو** ولهذا يقال للمكان الغليظ المرتفع: صمدٌ، لقوته وتماسكه واجتماع أجزائه".اهـ.

ثم قال: "والناس إنما يقصدون في حوائجهم من يقوم بها، وإنما يقومُ بها من **يكون في نفسه مجتمعـًا قويـًا ثابتـًا**".اهـ.

هذا هو حاصل قول ابن تيمية في معنىٰ الصمد، فهو كما ترىٰ يرجح أولاً المعنىٰ الأول ويجعله أصلاً، ثم يجعل الثاني لازمـًا عنه. وهو عندما يتكلم عن كون الصمد الذي لا جوفَ له، فهو يريد بالضبط ما يفهمه العامي من أن ما لا يكون أجوفـًا، فانه يكون مصمتـًا أي ملآنـًا،ولا يكون فيه خلو ولا خلل، في باطنه كما في باطن الإنسان بعض الخلاء والخلل.

وهذا هو بالضبط كما تقارن بين قضيب من الحديد مصمت لا جوف له، وبين أنبوب مجوف. فالتجويف سبب في نقص قوة هذا الجسم. وبنفس هذا المعنىٰ يدعي ابن تيمية أن الله إذا كان في حيز وهو جسم، فإما أن يكون أجوفـًا أو لا يكون أجوفـًا. ولكن إذا كان أجوفـًا، فانه يكون ضعيفـًا، إذن هو ليس أجوفـًا إذن هو مصمت وصمد. هذه هي بالضبط طريقته في التفكير.

وأنت ترىٰ من نفس كلامه كيف يقول: "**وأصل هذه المادة الجمع والقوة**".اهـ. يقصد بالجمع اجتماع الأجزاء بعضها إلىٰ بعض، فإن عدم الجمع والاجتماع بهذا

المعنىٰ هو الذي يتسبب عنه كون الجسم أجوفاً، وهذا هو بالضبط ما قاله، "**فإن الشيء كلما اجتمع بعضه إلىٰ بعض ولم يكن فيه خلل كان أقوىٰ مما إذا كان فيه خلو**" اهـ. فهو إذن يريد بالاجتماع اجتماع الأجزاء بعضها إلىٰ بعض. وهذا المعنىٰ يوافق بالضبط ما عرفناك من مذهبه من القول بأن الله تعالىٰ له أجزاء، ولكن هذه الأجزاء غير منفصلة عن بعضها البعض، فاليد جزء، وهو بعض المجموع، والوجه كذلك، ولكن هذه الأبعاض غير منفصلة بعضها عن البعض، بل هي مجتمعة اجتماعاً لا خلل فيه ولا فراغ، ولا جوف للذات، وبهذا تكون ذات الله قوية.

هذا هو حقيقة قول ابن تيمية في معنىٰ هذه الكلمة.

وكل هذه الاشتقاقات التي ذكرها في كتابه المذكور وفي غيره، تدل علىٰ ضعف تفكيره وسوء تدبيره، فإن الأصل في معنىٰ الصمد هو القوة وعدم الحاجة إلىٰ الغير ومنه الصمود ضد الأعداء، أي عدم الانخذال أمامهم، ومنه قولهم في الله الصمد بأنه السيد الذي بلغ الغاية في السؤدد أو الذي يصمد إليه في الحوائج، ولكن هذا المعنىٰ الذي هو معنىٰ القوة وعدم الاحتياج إلىٰ الغير، بل احتياج الغير إليه، إذا نسب للأجسام ناسب عند ذاك ألا ينسب إلا إلىٰ الجسم المصمت لا المجوف لضعف المجوف في الغالب، مع أنه أحياناً أقوىٰ من المصمت.

وقال في التأسيس [٢/ ٥٨](٣/ ٤٦١): "واسمه الصمد ينفي عنه التفرق والانقسام والتمزق وما يتبع ذلك من تركيب ونحوه، فإن اسم الصمد يدل علىٰ الاجتماع".اهـ.

لاحظ أن هذا هو نفس المعنىٰ الذي نسبناه إليه سابقاً. وتنبه هنا إلىٰ أنه نفىٰ التركيب أي أن يركبه غيره أو يركب هو ذاته، ولم ينف أصل التركب والجسمية.

ثم قال: [٢/ ٥٩](٣/ ٤٦٣): "ولفظ الصمد يدل علىٰ أنه لا جوف له وعلىٰ أنه السيد".اهـ.

وذلك كما وضحه بما نقلناه لك سابقاً.

وقال في [٢/ ٩٥](٣/ ٥٦٠) من التأسيس أيضاً رداً علىٰ الرازي في مسألة التركيب: "بل يكون الواجب علىٰ هذا التقدير علىٰ الطائفتين الاعتراف بما في بديهة العقل، فيعترفون جميعاً بأنه فوق العالم، ويمتنع أن يكون لا داخله ولا خارجه، وحينئذ يكون مشاراً إليه بحسب الحس، وحينئذ يكون فيه ما سماه تأليفاً وانقساماً وإن لم يكن هو المعروف من التأليف والانقسام، فإن المعروف من ذلك يجب تنزيه الله عنه كما نزه عنه نفسه في سورة الإخلاص كما تقدم التنبيه عليه بقوله (الله الصمد) فإن الصمد فيه من معنىٰ الاجتماع والقوة والسؤدد ما ينافي الانقسام والتفرق".اهـ.

ومن هذا النص تعلم أن ابن تيمية يقول إن معنىٰ التركيب والتركب الذي ينفيه الإمام الرازي وهو كما سبق وقدمناه لك: الكون في الجهات وإمكان الإشارة إلىٰ طرف منه إشارة حسية دون الإشارة إلىٰ طرف وجزء آخر، هذا المعنىٰ في الحقيقة عند ابن تيمية ثابت. وأما المعنىٰ الذي ينفيه ابن تيمية فهو المعنىٰ الآخر الذي ذكرناه أيضاً لك في فصل التركيب، وهو أن يكون منفصل الأجزاء ثم يركبه غيره أو يركب هو ذاته، أو يكون مبعثراً ثم تركب، هذا المعنىٰ هو الذي ينفيه ابن تيمية، مع العلم أنه لا يوجد أحد قد خالف في نفي هذا المعنىٰ، لا ولا يتبادر إلىٰ ذهن عاقل أصلاً فضلاً عن مسلم نسبة هذا المعنىٰ القبيح إلىٰ الإله، حتىٰ نضطر إلىٰ التصريح بنفيه عنه، بل ليس هذا أصلاً هو المعنىٰ المختلف فيه والذي يناقشهم فيه الإمام الرازي! ولكن علىٰ أي حال فهذا المعنىٰ فقط هو ما ينفيه ابن تيمية.

وتنبه أخيراً إلىٰ استشهاده بالآية ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ وقوله أنها تفيد الاجتماع، لتعلم ما الذي يريده بالضبط بالاجتماع، أي أنه لا يريد أكثر من اجتماع الأجزاء ولو مع عدم سبق تبعثر، وهو عين المعنىٰ الذي ينفيه الرازي وسائر المنزهة من سائر الفرق الإسلامية، وهو عين المعنىٰ الذي يثبته ابن تيمية. وهو معنىٰ الصمد كما نسبناه

إليه فيما سبق. فتأمل.

وقال ابن تيمية في التأسيس أيضاً [٢/ ١٦٥](٣/ ٦٣٣): "**وقد ذكرنا أن الحيز الوجودي يراد به حد الشيء المتحيز** الذي يحوزه. ويراد به شيء منفصل عنه يحوزه، والله سبحانه ليس هو بل ولا غيره من المخلوقات مفتقراً إلىٰ حيز وجودي بالمعنىٰ الثاني. **وأما الحيز الوجودي بالمعنىٰ الأول فهذا لا يجوز أن يفارق المتحيز لا في زمان ولا في مكان ولا وجود، إلا إذا فُرِّقَ ذلك المتحيز، وحينئذ فلا يكون هو إياه، مع أن الله سبحانه صمد لا يجوز عليه التفرق والانقسام**" .اهـ.

في هذا النص تصريح بأن الله تعالىٰ له حيز بمعنىٰ الحدود، وهو المعنىٰ الذي يقصده أصلاً من نفي الحيز. وتأمل بعد ذلك كيف يقول إنه لا يجوز تفرق الموجود؛ لأنه عنده تفرقه لا يكون هو هو، يقصد أن الله لا يجوز عليه الانفصال والانقسام، وعلة ذلك عنده أنه صمد أي مجتمع لا يجوز عليه التفرق. وهذا هو معنىٰ الصمد الذي شرحناه لك. وهو عين ما وضحناه في فصل التركب عندما قلنا إن ابن تيمية لا يمنع أن الله تعالىٰ متركب بالمعنىٰ الذي يريده النفاة للتركب، فلا يمنع أن يقال إن يد الله جزء منه، وبعض الجملة، ولا يمنع أن يقال كذلك في الوجه والعين، وغير ذلك من الصفات التي سماها عينية، بل الذي يمنعه إنما هو انفصال وانقسام تلك الأجزاء لا غير. وهذا الفرق بين يد الله ويد الإنسان، فيد الله لا تنفصل ولا تنخلع عنه، ويد الإنسان يمكن انفصالها وخلعها.

وقال أيضاً في التأسيس [٢/ ٢٤٨](٤/ ٩٨) أثناء كلامه علىٰ معنىٰ التركيب المذكور: "ثم يقال: قد أخبر الله تعالىٰ في كتابه أنه الصمد، وقد قال عامة السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم إن الصمد هو الذي لا جوفَ له، وقالوا أمثال هذه العبارات التي تدل علىٰ أن معناه(١) أنه لا يتفرق، واللغة تثبت ذلك.. إلخ".اهـ.

---

(١) أي معنىٰ الصمد.

ثم قال: "وهذا يدل علىٰ أن صمديته تنافي جواز التفرق والانحلال عليه".اهـ.

وهذا هو نفس معنىٰ الصمد الذي نسبناه نحن إليه. ولنقرأ الآن بقية هذه العبارة، فقد قال: "فلا يخلو إما أن تكون هذه الآية قد دلت علىٰ ذلك، أو لم تدلَّ عليه. فإن كانت دلت علىٰ ذلك وعلىٰ **أنه مصمت لا جوف له يمتنع عليه التفرق بطل قولك: إن كل جسم يصح عليه التفرق والانحلال**، وإن لم تكن دلت علىٰ ذلك فأنت لم تذكر دليلاً عقلياً علىٰ امتناع التفرق عليه ولا نصاً ولا إجماعاً" .اهـ.

فتأمل في هذه العبارة التي معناها: إن الآية إذا دلت علىٰ أن الله لا جوف له أي إنه مملوء ومصمت ولا يوجد فراغ داخله، ومع ذلك لا يجوز عليه الانقسام. فإن نفس دلالة الآية علىٰ ذلك هو دليل علىٰ أنه جسم، لأنه لا يوجد ما هو متحيز مملوء ممتد في الأبعاد، إلا إذا كان جسماً. فإذا دلت الآية علىٰ أنه جسم، ودلت كذلك علىٰ أنه لا يجوز تبعثره وانقسامه وانحلاله. يقول ابن تيمية للرازي: فكيف تدعي أن كل جسم مركب يجوز انحلاله وانقسامه ؟ أي كيف تقول ذلك وقد ثبت أن الله جسم ولا يجوز عليه الانقسام ؟

هذا هو معنىٰ هذه العبارة بالضبط.

وواضح لك أنه دليل صريح علىٰ أن ابن تيمية يعتقد أن الله جسم متحيز محدود من جميع جهاته وله طول وعرض وارتفاع. وقد سبق بيان ذلك كله لك. وما هذا الكلام الذي تسمعه من ابن تيمية إلا عبارة عن تفريع علىٰ تلك الأصول الشنيعة.

وقال ابن تيمية في التأسيس أيضا [٢/ ٣٦٠][٤/ ٣٣٨]: "وقولنا في هذه الحجة: كل حكم ثبت لمحض الوجود، يخرج الأحكام التي تتضمن العدم مثل الأكل والشرب، فإن ذلك يستلزم كون الآكل والشارب أجوف بحيث يحصل الغذاء الذي هو أجسام في محل خالٍ، لا سيما إذا كان قد خرج غيره بالتحلل ويكون بدل المتحلل، فيكون متضمناً خروج شيء من الجسم وذلك نقص منه، وهو صفة عدمية، ووجود أجزاء فيه وذلك يستلزم خالياً وهو نقص فيه، وهو صفة

عدمية، وهذا ينافي الصمدية، فإن الصمد هو الذي لا جوف له، فلا يأكل ولا يشرب ولا يخرج منه شيء ولا غيره من جنس الفضلات التي تخرج من الإنسان، فإن دخول جسم فيه أو خروج جسم منه يتضمن النقص المستلزم لأمر عدمي وهذا ينافي الصمدية وليس هو من الأحكام الثابتة لمحض الوجود...الخ".اهـ.

وهذا النص تأكيد آخر علىٰ أن ابن تيمية يريد من معنىٰ الصمد الذي لا جوف له بمعنىٰ الذي داخله مملوء، ولا يوجد خلاء، لا بمعنىٰ الذي لا يجوز أن يكون له جوف أصلاً بأن لم يكن متحيزاً أصلاً.

فائدة:

اعلم أن من قال من المتقدمين بأن الصمد هو الذي لا جوف له، يمكن أن يكون له معنىٰ صحيح كما هو واضح، وليس هو المعنىٰ الذي يريده ابن تيمية، بأن يقال: قولهم الصمد هو الذي لا جوف له يعني الذي لا يجوز أن يكون له جوف، لا الذي يتصور وجود جوف له ولكن ليس له ذلك بالفعل، ومعنىٰ الذي لا يجوز أن يكون له جوف محتمل بأن يكون الله أصلاً غير مجسم ولا ممتد في الأبعاد ولا متحيز أصلاً، فإن ما كان متحيزاً هو الذي يتصور أن يكون له جوف، أو يكون لا جوف له، بمعنىٰ إمكان ذلك ولكن انتفائه بالفعل.

وأنت قد علمت أن ابن تيمية قد حمل قولهم بأنه لا جوف له علىٰ معنىٰ أنه لا يوجد فيه خلاء أو فراغ أو فجوات عدمية داخله. أي حمله علىٰ معنىٰ أنه الملآن المصمت من الداخل. وهذا المعنىٰ ليس بلازم من قولهم أصلاً، فإن قولهم لا جوف له، يحتمل أمرين كما قلنا لك، الأول أي لا يجوز أن يكون له ذلك بأن لا يكون متحيزاً وله أبعاد، والثاني ما ذكره ابن تيمية، فكيف جاز لابن تيمية أن يحمل قولهم علىٰ أحد المعنيين بدون ترجيح ولا مرجح، بل لمجرد الهوىٰ.

وهذا الذي قلناه لك يفسر لماذا ذهب جمهور بل جميع المعتد بهم من المفسرين إلىٰ أن الصمد هو بمعنىٰ السيد الذي بلغ الغاية في سؤدده، الذي يحتاج

إليه ويصمد إليه الخلق بالحاجات. وابتعدوا عن حرفية المعنىٰ الذي ذكره ابن تيمية وأخذوا بلازمه فقط، ولكن ابن تيمية أخذ بهما معـًا. مع أنه لا يلزم لكي يكون الله قويـًا سيداً يصمد إليه الناس بالحوائج، لا يلزم لذلك أن يكون غير أجوف وأن يكون مصمتـًا ملآنـًا من داخله، فإن هذه صفات جسم لا صفات إله.

فائدة:

ونختم لك هذا المبحث بذكر معنىٰ الصمد كما فسره به الإمام البيضاوي، وهو نفس المعنىٰ الذي مشىٰ عليه واعتمده المفسرون من أهل السنة والجماعة، بخلاف المجسمة كابن تيمية ومن تبعه.

فقد قال الإمام البيضاوي: "﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ السيد المصمود إليه في الحوائج من صمد إذا قصد، وهو الموصوف به علىٰ الإطلاق، فإنه يستغني عن غيره مطلقـًا، وكل ما عداه محتاج إليه في جميع جهاته. وتعريفُه لعلمهم بصمديته بخلاف أحديته، وتكرير لفظ الله للإشعار بأن من لم يتصف به لم يستحق الألوهية. وخلاء الجملة عن العاطف لأنها كالنتيجة للأولىٰ أو الدليل عليها".اهـ.

وقال الشيخ زاده في حاشيته العظيمة القدر: "الصمد فعل بمعنىٰ مفعول، كقبض بمعنىٰ مقبوض، مِنْ صمده إذا قصده.

رُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: لما نزل الله الصمد قالوا وما الصمد فقال رسول الله ﷺ الصمد الذي يصمد الناس إليه في الحوائج. أي تقصده.

والصَّمْد بالسكون المقصد، ولا شك أن من يقصد إليه في جميع المهمات ويرجع إليه في جميع الحاجات يكون مستغنيـًا عن كل ما عداه وكاملاً في جميع صفاته وأفعاله، فهو غاية السيادة ونهاية رفعة الشأن وعلو القدر".اهـ.

وقال أيضـــًا: "إن العرب بل أكثر الخلق تعرف أنه تعالىٰ هو الذي يقصـــد إليه في الحوائج وأن جميع ما سواه مفتقر إليه، كما قال تعالىٰ ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

﴿وَٱلۡأَرۡضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[العنكبوت: ٦١]، فلذلك جاء لفظ الصمد معرّفاً بخلاف أحديته، فإنه لا يخطر ببال أكثر الخلق أن في الوجود ذاتاً لا تركيب ولا انقسام فيه بوجه من الوجوه، فضلاً عن كونه واحداً في صفاته بأن لا يكون له نظير وشبيه يضاهيه في شيء من صفاته، وواحداً في أفعاله بأن لا يكون له شريك فيها، وذلك لأنهم لا يعرفون من الموجودات غير المحسوسات، وكل محسوس منقسم، فتبين أنهم لا يعرفون موجوداً هو واحد في ذاته لا تعدد فيه بوجه، فنكَّرَ لفظ أحد لذلك". اهـ.

ثم قال: "وجه كون الجملة الثانية كالنتيجة للأولىٰ أن من كان واحداً حقيقياً منزهاً عن أنحاء التركيب والتعدد في ذاته وصفاته وأفعاله، يكون مبدأ للكائنات بأسرها حافظاً لها ومدبراً، فلا جرم لا يصمد في الحوائج إلا إليه فظهر به أن كونه تعالىٰ صمداً نتيجة متفرعة علىٰ أحديته. ووجه كونها كالدليل علىٰ الأولىٰ أن من كان صمداً وملجأ لأرباب الحاجات لا بُدَّ وأن يكون في أعلىٰ درجات الكمال منزهاً عن جميع وجوه النقصان، قادراً علىٰ جميع الممكنات، عالماً بجميع المعلومات، وذلك يستلزم الأحدية". اهـ.

فتأمل الفرق العظيم بين أسلوب وطريقة هؤلاء العلماء في تفسير هذه الآية وبين طريقة ابن تيمية في ذلك، لتعلم عظيم انحراف ابن تيمية في تصوراته ومنهجيته عن علماء أهل السنة.

المسألة الرابعة: شرح حديث الإدلاء (وهو يتضمن القول بأن الله محيط بذاته بالمخلوقات).

هذا الحديث قد سبق الكلام عليه إجمالاً أثناء توضيحنا لرأي ابن تيمية في إحاطة الله تعالىٰ بالمخلوقات بذاته لا بعلمه فقط. بل إن إحاطته بذاته عند ابن تيمية أكمل وأحق بالثبوت من إحاطته بعلمه، لأن الإحاطة بالذات تستلزم عنده جهة العلو كما عرَّفناك، وقد صرح في أكثر من موضع أن تميز الله عن المخلوقات

بالجهة والحدَّ أولىٰ به من تميزه عنهم بالصفة.

وهذه المعاني وغيرها قد سبق لنا بيانها تفصيلاً في محلها المناسب. ولكن هنا سوف نبين لكم كيف يفسر ابن تيمية هذا الحديث، وذلك بإيراد عباراته وكلماته علىٰ طولها، ومع حصول بعض التكرار بذلك في كتابنا هذا، ولكن في هذا تثبيت للمعاني.

حاصل المعنىٰ الذي يريد ابن تيمية إثباته من هذا الحديث أن الله لما كان محيطاً بذاته بجميع المخلوقات، ومن جميع الجهات، لزم أن يكون فوق وتحت ويمين ويسار وأمام وخلف بالنسبة للإنسان، ومع أنه لا يطلق لفظ التحت إلا بمعنىٰ التحتية التقديرية كما مضىٰ بيانه، وكذلك يلزمه القول في سائر الجهات عدا الفوق. ولكن هذا الاصطلاح وهو التحتية التقديرية، لا يضرنا نحن هنا، لأننا قلنا أن كل الجهات تقديرية بمعنىٰ أنها إضافية إذ هي في الحاصل نسبة وضع جسم إلىٰ جسم، أو فلتقل ذات محدودة إلىٰ ذات أخرىٰ محدودة، أي وصف أين الأولىٰ بالنسبة إلىٰ الثانية. وما دام هذا المعنىٰ ثابتاً لله فليسمه ابن تيمية بعد ذلك بما شاء من الألفاظ التقديرية أو الحقيقية، فهذا لا يضرنا لأننا ننفي أصل الأين والوضع عن الله تعالىٰ.

نقول إذن: بما أن الله محيط بذاته -عند ابن تيمية- بجميع المخلوقات، يلزم أنه إذا صعد الرجل في الجهة المقابلة والمحاذية لرأسه وهي جهة العلو، واستمر في الصعود حتىٰ خرق الكون والعالم ووصل إلىٰ طرفه، فإنه سيجد الله هناك. وكذلك إذا هبط الرجل في الجهة المحاذية لرجليه وقدميه واخترق الكرة الأرضية من مركزها وخرج من سطحها الآخر من الجهة الأخرىٰ واستمر في نفس الاتجاه حتىٰ يصل إلىٰ الجهة الأخرىٰ من الكون ويصل إلىٰ طرف الكون، فإنه يجد الله هناك أيضاً. وهذا فيصح هذا الكلام بالإضافة إلىٰ جميع الجهات الأخرىٰ أي اليمين واليسار والأمام والخلف، لأن هذه الجهات في الحقيقة ترجع إلىٰ جهة الفوق عند

ابن تيمية. وحاصل ذلك كله أن الله محيط بذاته بالمخلوقات كما مَرَّ توضيحه من جميع الجهات.

هذا هو ما يريده ابن تيمية بالحديث الذي يورده في مجموعة الرسائل والمسائل [مجلد٢/ ١٣٩] بالنص التالي: قال في أثناء كلامه علىٰ كون الله في جهة العلو وأن الأفلاك والسموات كروية.

"وحديث الإدلاء الذي روي من حديث أبي هريرة وأبي ذرّ قد رواه الترمذي وغيره من حديث الحسن عن أبي هريرة وهو منقطع، فإن الحسن لم يسمع من أبي هريرة ولكن يقويه حديث أبي ذر المرفوع، فإن كان ثابتـًا فمعناه موافق لهذا، فإن قوله (لو أُدليَ أحدكم بحبل لهبط علىٰ الله)، إنما هو تقدير مفروض لو وقع الإدلاء لوقع عليه، لكنه لا يمكن أن يدلي أحد علىٰ الله شيئـًا لأنه عالٍ بالذات، وإذا هبط شيء إلىٰ جهة الأرض وقف في المركز ولم يصعد إلىٰ الجهة الأخرىٰ، ولكن بتقدير فرض الإدلاء، لا[1] يكون ما ذكر من الجزاء".اهـ.

هذا هو بالضبط ما يفهمه ابن تيمية من هذا الحديث المنقطع الضعيف. إن ابن تيمية يحمل هذا الحديث علىٰ ظاهره، ويقول بمقتضىٰ لفظه، فيقول فعلاً أن الرجل لو اخترق مركز الأرض وخرج من الجهة الثانية، واخترق السموات من تلك الجهة لهبط فعلاً علىٰ الله. وغاية ما يمنعه ابن تيمية أن يسمىٰ هذا الأمر هبوطـًا، بل يسميه علىٰ فرض وقوعه صعوداً، لأن الله علىٰ كل التقادير كما مَرَّ توضيحهُ فوق السموات، وما كان فوقها ووصل إليه الرجل فلا يقال أن الرجل هبط إليه بل يقال إن الرجل صعد إليه. هذا هو غاية ما يمنعه ابن تيمية ، مجرد اللفظ، أما حاصله ومقتضاه فيقول به ويعتقده حقـًا وصوابـًا كما وضحناه لك في مسألة الإحاطة. فإن ابن تيمية أيضـًا لم يمنع مع التسليم بالإحاطة إلا أن يقال أن الله أيضـًا

(١) كلمة "لا" السياق يقتضي حذفها هنا. أي يجب أن يكون كما يلي "لكن بتقدير فرض الإدلاء يكون ما ذكر من الجزاء". فتنبه.

تحت السموات والمخلوقات من جهة، فقال: بل هذه تحتية إضافية تقديرية، وهي في الحقيقة علو !!!

فتعال الآن لنقرأ معـاً تكملة كلامه في شرح هذا الحديث فقد قال بعد كلامٍ له:"فكما أن الجهة العليا بالذات تنافي الجهة السفلىٰ، فكذلك قصد الأعلىٰ بالذات ينافي قصده من أسفل، فكما أن ما يهبط إلىٰ جوف الأرض يمتنع صعوده إلىٰ تلك الناحية لأنها عالية. فترد الهابط بعلوها، كما أن الجهة العليا من عندنا ترد ما يصعد إليها من الثقيل فلا يصعد الثقيل إلا برافع يدافع به ما في قوته من الهبوط فكذلك ما يهبط من أعلىٰ الأرض إلىٰ أسفلها وهو المركز، لا يصعد من هناك إلىٰ ذلك الوجه إلا برافع يرفعه يدافع به ما في قوته من الهبوط إلىٰ المركز، فإن قدر أن الرافع أقوىٰ كان صاعداً به إلىٰ الفلك من تلك الناحية وصعد به إلىٰ الله".اهـ.

إذن هذا هو كل ما يريده ابن تيمية، المقصود عنده هو تسمية الهبوط إلىٰ تلك الجهة صعوداً لا هبوطاً، فيجوز صعدت من تلك الناحية إلىٰ الله، كما صرح به، ولا يجوز أن تقول هبطت إلىٰ الله، كما هو نص الحديث المنقطع، فابن تيمية يعارض بذلك نص هذا الحديث.

وهذا الفهم كله مبني من ابن تيمية علىٰ كون الله تعالىٰ محيطاً بذاته من جميع الجهات بالعالم والمخلوقات والعرش كذلك كما مَرّ توضحيه.

ثم قال ابن تيمية: "وإنما يسمىٰ هبوطاً باعتبار ما في أذهان المخاطبين أن ما يحاذي أرجلهم يكون هابطاً ويسمىٰ هبوطاً مع تسمية إهباطه إدلاءً، وهو إنما يكون إدلاء حقيقياً إلىٰ المركز، ومن هناك إنما يكون مدحاً للحبل والدلو لا الإدلاء له"[1].اهـ.

إذن من سطح الأرض إلىٰ المركز هبوط، ومن المركز إلىٰ السطح الآخر صعود

---

(١) هذه العبارة الأخيرة لا يفهم معناها هنا، فإنه لا معنىٰ للمدح هنا كما ذكره محقق الكتاب.

لو تم وحصل!!! ولكن حتىٰ لو عكست التسميات وهي تنعكس بسهولة بانعكاس جهة الإدلاء أي لو فرضنا الإدلاء حاصلاً من الجهة الأخرىٰ من سطح الأرض لا من هذه الجهة، فما علاقة هذا كله بالله تعالىٰ؟!!.

الحاصل علىٰ جميع التقادير أن الله محيط بذاته ومن جميع الجهات بالمخلوقات إحاطة ذاتية. كما يصرح به هنا وكما سيصرح به بعد قليل.

قال ابن تيمية: "لكن الجزاء والشرط مقدران لا محققان، فإنه قال: لو أدلىٰ لهبط، أي لو فرض أن هناك هبوطاً وهو يكون إدلاءً وهبوطاً إذا قدر أن السموات تحت الأرض وهذا التقدير منتف، ولكن فائدته بيان الإحاطة والعلو من كل جانب".اهـ.

يقصد بالإحاطة والعلو من كل جانب، أي إحاطة الله بالمخلوقات من كل جانب. وهو المعنىٰ الذي وضحناه لك نحن. ثم قال: "وهذا المفروض[1] ممتنع في حقنا لا نقدر عليه، فلا يتصور أن يهبط علىٰ الله شيء **لكن الله قادر علىٰ أن يخرق من هنا إلىٰ هناك بحبل، ولكن لا يكون في حقه إدلاءً فلا يكون في حقه هبوطاً عليه، كما لو خرق بحبل من القطب أو من مشرق الشمس إلىٰ مغربها، وقدرنا أن الحبل مر في وسط الأرض فإن الله قادر علىٰ ذلك كله، ولا فرق بالنسبة إليه علىٰ هذا التقدير بين أن يخرق من جانب اليمين منا إلىٰ جانب اليسار، أو من جهة أمامنا إلىٰ جهة خلفنا، ومن جهة رؤوسنا إلىٰ جهة أرجلنا إذا مَرَّ الحبل بالأرض.** فعلىٰ كل تقدير قد خرق بالحبل من جانب المحيط إلىٰ جانبه الآخر مع خرق المركز، وتقدير إحاطة قبضته بالسموات والأرض، **فالحبل الذي قدر أنه خرق به العالم وصل إليه**، ولا يسمىٰ شيء من ذلك بالنسبة إليه لا إدلاءً ولا هبوطاً".اهـ.

إذن وكما قلنا لك لو تم الخرق من أي جهة إلىٰ أي جهة أخرىٰ من سطح

---

(١) أي الإدلاء.

الأرض لوصل الدلو أو الرجل إلىٰ الله لأن الله محيط بالكون، ولكن غاية ما يمنعه ابن تيمية هنا هو الاسم واللفظ، أي إنه يمنع فقط أن يسمي ذلك إدلاءً وهبوطًا، بل يسميه صعوداً. وليسمه كما يشاء فالحاصل واحد وهو إحاطة الذات الإلهية بالمخلوقات من كل الجهات.

ثم قال: "وأما بالنسبة إلينا فإن ما تحت أرجلنا تحتٌ لنا، وما فوق رؤوسنا فوق لنا، وما ندليه من ناحية رؤوسنا إلىٰ ناحية أرجلنا نتخيل أنه هابط، فإذا قدر أن أحدنا أدلىٰ بحبل كان هابطًا علىٰ ما هناك، لكن هذا التقدير ممتنع في حقنا.

والمقصـود به بيان إحاطة الخالق تعالىٰ كما بين أنه يقبض السـموات ويطوي الأرض، ونحو ذلك مما فيه بيان إحاطته بالمخلوقات، ولهذا قرأ في تمام هذا الحديث: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝﴾ [الحديد:٣]".اهـ.

إذن هذا هو غاية ما يريده ابن تيمية من الحديث، إن الحديث دالٌّ علىٰ إحاطة الله تعالىٰ بالمخلوقات من جميع الجهات، وهو يقول بأن هذا المعنىٰ صحيح لا شك فيه ولا ريب. ولهذا قال بعد ذلك: "وهذا كله كلام علىٰ تقدير صحته، فإن الترمذي لما رواه قال: وفسره بعض أهل العلم بأنه هبط علىٰ علم الله".اهـ.

أي إن ابن تيمية يعترف بأن هذا الحديث ضعيف وهو ضعيف كما صرح به الترمذي ففيه انقطاع، وقد صرح بذلك ابن تيمية أيضًا. ولكن ومع علمه بضعف هذا الحديث فإنه يقول: إن معناه صحيح لا ريب فيه، ومعناه الذي يريده وضحناه لك بكلام ابن تيمية وسيزداد وضوحًا فيما يلي:

ولاحظ أن ابن تيمية نقل عن الترمذي أنه أورد تأويلاً للحديث وشرحًا له بأن هذا الهبوط إنما يقع علىٰ علم الله، أي إن الإنسان سواء صعد إلىٰ السماء السابعة أو هبط إلىٰ الأرض السابعة فإن الله تعالىٰ يعلم به ولا يعزب عن علمه تعالىٰ مقدار ذرة في السموات ولا في الأرض.

وهذا الشرح من الترمذي للحديث، هو في الحقيقة رفض منه لظاهر المعنىٰ

الذي فهمه ابن تيمية وادعىٰ أنه هو المقصود من الحديث فيكون الترمذي عند ابن تيمية مؤولاً ومحرفاً لحديث النبي عليه السلام. ولا ستعجل أيها القارئ بالإنكار علينا في هذا التخريج، فإنك سترىٰ ذلك بعينك بعد قليل.

قال ابن تيمية: "وبعض الحلولية يظن أن في هذا الحديث ما يدل علىٰ قولهم الباطل وهو أنه حالٌّ بذاته في كل مكان، أو أن وجوده وجود الأمكنة ونحو ذلك. والتحقيق أن الحديث لا يدل علىٰ شيء من ذلك إن كان ثابتاً[1]، فإن قوله "لو دلىٰ بحبل لهبط" **يدل علىٰ أنه ليس في المدلىٰ، ولا في الحبل، ولا في الدلو، ولا في غير ذلك. وإنما يقتضي أنه من تلك الناحية**"اهـ.

إذن فالذي يريد ابن تيمية التأكيد عليه أن الله كما أنه محيط بنا من هذه الناحية، أي الناحية التي تقابل رؤوسنا، فإنه محيط بنا من الناحية الأخرىٰ أي التي تقابل أرجلنا! هذه هي عقيدة ابن تيمية.

ثم شرع ابن تيمية يتكلم علىٰ تأويل الحديث بالعلم لا بالإحاطة بالذات. وتأويله بالعلم هو الذي قال به الترمذي ويقول به كل عاقل، ومن عداهم يقول بالإحاطة بالذات. فقال: "وكذلك تأويله بالعلم تأويل ظاهر الفساد، من جنس تأويلات الجهمية".اهـ.

إذن الذين قال عنهم الترمذي بأنهم من أهل العلم، تأويلهم ظاهر الفساد، وهم جهمية عند ابن تيمية. فعلىٰ ماذا إذن يدل الحديث إذا لم يكن معناه العلم، قال: "بل[2] تقدير ثبوته يكون دالاً علىٰ الإحاطة، **والإحاطة قد علم أن الله قادر عليها، وعلم أنها تكون يوم القيامة بالكتاب والسنة، فليس في إثباتها في الجملة ما يخالف العقل ولا الشرع**، لكن لا نتكلم إلا بما نعلم، وما لم نعلمه أمسكنا عنه، وما كان

---

(١) ابن تيمية يعلم إن الحديث ليس بثابت، فما فائدة هذا الاحتمال، وأنه حتىٰ لو وجدت رواية أخرىٰ ضعيفة فإنها لا تصحح مثل هذا الحديث.

(٢) أرجح أن هنا كلمة "علىٰ" قد سقطت، فتكون العبارة "بل علىٰ تقدير ثبوته..الخ".

مقدمة دليله مشكوكـًا فيها عند بعض الناس.كان حقه أن يشك فيه حتىٰ يتبين له الحق، وإلا فليسكت عما لا يعلم".اهـ.

إذن ابن تيمية يقطع في نفسه بأن الله محيط بذاته بالمخلوقات، ويقول إن هذا هو ظاهر بل الثابت بالحديث والكتاب أي القرآن، ولكن يخاطب الذين ينكرون ذلك ويقولون: إذا شككتم في مثل هذه الأحاديث فلا يجوز لكم أن تنكروا الإحاطة لثبوتها في الكتاب والسنة علىٰ الأقل يوم القيامة! فلماذا تنكرون أنها واقعة أيضـًا الآن بل وفي كل زمان، وكان من حقكم السكوت عما لا تعلمون.

هكذا يخاطب ابن تيمية من يخالفه، وكنا نرجو نحن أن يخاطب بهذا الكلام نفسه ويا ليته سكت عما لم يعلم ويا ليته لم يجزم بأمر مقدماته مشكوك فيها بل باطلة، ويا ليته لم ينطق بمثل هذه السخافات في حق الذات الإلهية العلية.

فائدة:

ونحب أن نختم لك هذه المسألة بعد اتضاحها، بما قاله الإمام ابن العربي المالكي تلميذ الإمام حجة الإسلام الغزالي في كتابه عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي [٦/ ١٨٢] بعد ذكر نص الحديث كما في الترمذي: "ذكر حديث الحسن عن أبي هريرة الذي في آخره لهبط علىٰ الله. حديث غريب ولم يسمع الحسن من أبي هريرة، ولكن منقطع الحسن كمتصلة لجلالته وثقته، وأنه لا يتقبل إلا ما يصح نقله وممن يقبل خبره".اهـ.

أقول: الحقيقية أن مراسيل الحسن عن أبي هريرة وعن غيره من الصحابة الذين لم يسمع منهم فيها كلام كثير نجده في كتب الرجال كالتهذيب وغيره. والحاصل أنه لا يسلم أن هذا الحديث صحيح للسبب الذي ذكره ابن العربي والله أعلم. وعلىٰ كل حال فإننا مع التسليم بصحة هذا الحديث فإن غاية مقصدنا ما هو إلا معرفة الكلام الذي ذكره ابن العربي، وما هو المعنىٰ الذي فهمه منه، لتتمكن أيها القارئ بعد ذلك من معرفة الفرق الهائل بين طريقة ومذهب ابن تيمية في فهم

النصوص وبين طريقة أهل السنة والذين يمثلهم هنا الإمام ابن العربي. فلنستمع إذن إلىٰ كلام ابن العربي خاصة ما يتعلق منه بالعبارة الأخيرة من الحديث. قال رحمه الله تعالىٰ:

"الثالثة: قوله لهبط علىٰ الله، قال أبو عيسىٰ: علىٰ علم الله، وإن علم الله لا يحل في مكان ولا ينتسب إلىٰ جهة كما أنه سبحانه كذلك، لكنه يعلم كل شيء في كل موضع وعلىٰ كل حال، فما كان فهو بعلم الله لا يشذ عنه شيء ولا يعزب عن علمه موجود ولا معدوم، والمقصود من الخبر أن نسبة الباري في الجهات إلىٰ فوق كنسبته إلىٰ تحت إذ لا ينسب إلىٰ الكون في واحدة منهما بذاته.

الرابعة: قد جاء تفسير ذلك في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء وقد قال علماء الفقراء: هو الأول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء، والظاهر بلا خفاء، والباطن بنعت العلاء".اهـ.

هذا هو الفهم الصحيح والمقبول لهذا الحديث، وذلك علىٰ فرض صحته. وتأمل الفرق العظيم بين طريقة ابن تيمية في حمل الحديث علىٰ ظاهره الجسماني ولا يبالي، وطريقة أهل السنة في حمل الحديث علىٰ محمل لائق صحيح.

المسألة الخامسة: الله يتحرك إذا شاء عند ابن تيمية

حاصل هذه المسألة عند ابن تيمية أن الله يتحرك، والحركة هي الانتقال من حيز إلىٰ حيز آخر، وهذا المعنىٰ للحركة هو نفس المعنىٰ المراد من الحركة عند سائر العلماء، والناس الذين يعقلون ما يقولون. وهذا المعنىٰ هو عين المعنىٰ الذي ينفيه أهل الحق عن الله تعالىٰ لأنه مستلزمة للمحدودية من جميع الجوانب قطعاً، ولا يتم القول به إلا بناءً علىٰ ذلك. وابن تيمية لا يتهرب من ذلك اللازم، فقد أثبتنا نحن في فصل سابق أنه يقول أن الله محدود حداً مطلقاً من جميع الجهات. والحركة تستلزم قيام الحوادث في الله تعالىٰ، وقد أثبتنا أن ابن تيمية يقول بأن الله

تعالىٰ تقوم فيه الحوادث. والحركة تستلزم أن الله يقدر علىٰ ذاته فيتصرف فيها كيف شاء وهذا القول يقول به ابن تيمية كما سبق بيانه، فالله في عقيدته يتصرف بنفسه كيف يشاء. ويستلزم أيضاً هذا القول غير ذلك من الأقوال الفاسدة، وكل ذلك يلتزمه ابن تيمية ويقول به.

ونحن في هذه المسألة سوف نوضح ما الذي يريده ابن تيمية بالحركة وأن الله متحرك، ونعينه بالتحديد كما يليق بهذا المقام، وذلك بالاستدلال علىٰ كل هذه المعاني المذكورة أعلاه بنصوص صريحة من هذا الرجل.

النص الأول: اســتواء الله على العرش يتم بتحريك الله ذاته ليتمكن من الجلوس عليه.

في أثناء بيان ابن تيمية لكلام المعتزلة في ذات الله، يقول في كتاب التسعينية في ص ١٢٣: "يقولون: إن المخلوق هو المحدث، وهو ما يحدثه الله منفصلاً عنه".اهـ.

وقد سبق أن وضحنا رأي ابن تيمية في مسألة المخلوق والمحدث. وأنه يقول إن المخلوق هو ما خلقه الله خارج ذاته، وأن المحدث هو ما أوجده الله داخل ذاته أو في ذاته.

وأما قوله إن المعتزلة يقولون إن المخلوق هو ما أوجده الله منفصلاً عنه، فإن قصد بالانفصال الانفصال بالحد والمكان والجهة، كما يعتقده هو فليس كذلك يقول المعتزلة، بل هذا هو قوله، وإن قصد بالانفصال معنىٰ المغايرة فصحيح. وهو عندما ينطق بكلمة الانفصال لا يريد منها إلا الانفصال بالحد والمباينة والمكان والجهة فتنبه.

قال: "وأنه ما ثم إلا قديم أو مخلوق".اهـ.

هذا قولهم، وأما قول ابن تيمية، فيوجد قديم وهو ذات الله، ومحدث غير

مخلوق وهو صفاته كما سبق بيانه، ومخلوق هو محدث وهو سائر العالم.

قال: "وما كان قديماً فإنه لازم لذات الله تعالىٰ لا يتعلق بمشيئته وقدرته ولا يكون فعلاً له".اهـ.

هذا قولهم، وأما قول ابن تيمية فهو إنه قد يوجد قديم يوجده الله وهو جنس الحوادث التي هي صفات الله، وجنس المخلوقات. وقد سبق بيان قوله هذا في محله.

قال: "وما كان محدثاً فهو المخلوق المنفصل عن الله تعالىٰ، وهو المتعلق بمشيئته وقدرته".اهـ.

هذا قولهم، وأما قول ابن تيمية، فإن المحدث نوعان نوع منفصل عن الله وهذا هو الذي نسميه باسم المخلوق، ونوع حادث ومحدث وقائم بذات الله تعالىٰ كسائر صفاته.

قال: "ولا يقوم عندهم بذات الله فعل ولا كلام ولا إرادة ولا غير ذلك مما يتعلق بمشيئته وقدرته".اهـ.

من المعلوم أن أفراد أفعال الله هي حوادث ولما اعتبرت المعتزلة الكلامَ والإرادةَ من أفعال الله، جزموا بأنها لا تقوم في ذات الله. وأما ابن تيمية فلما جزم أيضاً كما وضحنا لكم أن الإرادة حادثة وأن الكلام حادث، وكان يجوز قيام الحوادث بالذات، فقد قال بقيام الإرادة الحادثة بالذات الإلهية، وقال بقيام الكلام الحادث بالذات الإلهية، وقد سبق بيان ذلك تفصيلاً في محله. ولأنه يقول بقيام الحوادث في الذات الإلهية، ولأن المعتزلة يمنعون ذلك كما يمنعه أهل الحق. فقد قال توضيحاً لكلام المعتزلة.

"ويقولون لا تحل الحوادث بذاته، ولا يجوز عليه الحركة ولا فعل حادث ولا غير ذلك، وهؤلاء يتأولون كل ما ورد في الكتاب والسنة مما يخالف ذلك وهو كثير

جداً.اهـ.

إذن كل ما مّرَ ذكره من الأقوال التي اعتقد بها المعتزلة يخالفها الكتاب والسنة، ومن هذه الأقوال أيضـًا التي ورد بها الكتاب والسنة الحركة، وقيام الأفعال الحادثة في ذاته تعالىٰ. فابن تيمية يدعي أن الحركة قد نص الكتاب والسنة بأن الله يتصف بها. ونحن قد أثبتنا فيما سبق من الأبواب والمسائل أن ابن تيمية قائل بكل الأقوال السابقة المنسوبة إليه. وأما الحركة، فقد أشرنا في أكثر من محل بأنه قائل بها. وها هو الآن يصرح بذلك.

ولكن كيف ومِن أين يفهم ابن تيمية نسبة الحركة إلىٰ الله تعالىٰ، ومن أي آية يفهم قيام الحوادث بالله تعالىٰ. تعالوا معنا لنكمل قراءة كلامه لنفهم من أية الآيات يفهم ذلك.

قال بعد ما مَرَّ مباشـرة: "كقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩]، وكل ما وصـف به نفسـه من المجيء والإتيان والنزول، وغضـبه يوم القيامة ورضـاه علىٰ أهل الجنة، وتكليمه لموسـىٰ ولعباده يوم القيامة وتكلمه بالوحي إذا تكلم به فسمعته الملائكة" .اهـ.

إذن هذه هي النصوص التي يفهم ابن تيمية منها الحركة لله، أي تحرك الله، وقيام الحوادث الأخرىٰ بالذات. فالاستواء عند ابن تيمية عبارة عن حركة لذات الله تعالىٰ ليتمكن بتحويلها من محل إلىٰ محل، أي من وضع إلىٰ وضع آخر من الجلوس علىٰ عرشه، وليكون محيطـًا بالمخلوقات كلها.

فالاستواء عند ابن تيمية حركة، أي تم بحركة من الله، أي تم بتحريك الله لذاته حتىٰ جلس وقعد علىٰ العرش.

وأما الحوادث الأخرىٰ فهي أمور يوجدها الله تعالىٰ في ذاته لتكون صفات له.

هذا هو النص الأول وهو واضح وكافٍ في تفهيم مذهب ابن تيمية وأنه يقول

بأنَ الله متحرك وأن هذا الأمر منصوص عليه في القرآن والسنة.

النص الثاني: الله يتحرك وتحل به الحوادث.

قال ابن تيمية في التسعينية أيضـًا ص ١٢٦-١٢٧: "وقد ظن من ذكر من هؤلاء كأبي يعلىٰ وأبي الحسن ابن الزاغوني أن **الأمة قاطبة اتفقت علىٰ أنه لا تقوم به الحوادث، وجعلوا ذلك الأصل الذي اعتمدوه، وهذا مبلغهم من العلم**، وهذا الإجماع نظير غيره من الإجماعات الباطلة المدعاة في الكلام ونحوه، وما أكثرها ...الخ".اهـ.

يعترض ابن تيمية هنا علىٰ ابن الزاغوني وأبي يعلىٰ علىٰ ادعائهم إجماع الأمة علىٰ امتناع قيام الحوادث بالذات الإلهية، وقد وضحنا نحن فيما سبق من هذا الكتاب أن هذين الرجلين من المجسمة، ولكنهم أخف في التجسيم من ابن تيمية، وذكرنا أن من أصولهم أن الحوادث لا تقوم بالله تعالىٰ. وذكرنا أيضـًا أن ابن تيمية يخالفهم في هذا الأصل ويدعي أن اتفاق الصحابة والتابعين وعلماء السلف حصل علىٰ قيام الحوادث في الله، بل وادعىٰ كما ذكرناه لك أن نصوص الكتاب والسنة قد تواترت علىٰ إثبات هذا الأصل. والحق أنه يحق لنا أن نتعجب هنا من المجسمة، وأقصد هنا هذين الرجلين مع ابن تيمية، فهما معه مندرجون تحت المجسمة، ونحن نتعجب منهم جميعهم، فكيف يدعي بعضهم أنَّ الإجماع وقع علىٰ منع قيام الحوادث بالذات الإلهية، ويدعي ابن تيمية أن هذا الإجماع باطل. **والحقيقة أن سرَ تعجبنا من ذلك، هو أن هذا القول أي قيام الحوادث في الله هو من أصول العقائد**، وأنت ترىٰ طائفة المجسمة مختلفين في هذا الأصل. وكل منهم يدعي الإجماع وتواتر النصوص علىٰ ما يقول، أفلا يستدعي هذا الحال العجب. فكيف يكون أصل من أصول التوحيد فيه خلاف كبير كذلك خصوصـًا عند من يدعي بكل جرأة أنه هو الناصر لعقيدة السلف، وأنه هو الذي وضح عقائد الإسلام بشكل لم يفعله من هو قبله ولم يفعله من هو بعده!!!

وهذا الحال في الواقع دليل كبير علىٰ كون هذه الطائفة كلها من المبتدعة المخالفين لعقيدة الإسلام الحقة.

ثم قال ابن تيمية بعد ذلك: "**ومن العجب أن بعض متكلمة أهل الحديث من أصحاب أحمد وغيرهم يدعون مثل هذا الإجماع مع النصوص الكثيرة عن أصحابهم بنقيض ذلك، بل عن إمامهم وغيره من الأئمة**" .اهـ.

إذن ابن تيمية يتعجب من تصريح هؤلاء بمثل ذلك الإجماع، وهو يرىٰ أنه لا إجماع علىٰ ذلك بل صريح كلام هذه الطائفة يخالف مفهوم هذا الإجماع وينقضه، بل ويدعي أن الإمام أحمد قد صرح بنقيض ذلك الإجماع.

والحق أن ابن تيمية أحق أن يحصل لنا منه العجب من هؤلاء، فإن هؤلاء قد وافقوا جماهير الأمة. ولم يصرحوا بل نفوا قيام الحوادث بالله، لأنه لم يقم علىٰ ذلك دليل وأما النصوص التي أشار إليها ابن تيمية فلا يفهمها كما فهمها هو إلا مجسم صريح مثله. فكيف يخالف هو هذه الطوائف كلها بل ويخالف جماهير أصحابه كهؤلاء ويدعي قيام الحوادث في الله تعالىٰ، بل يدعي أن نصوص الكتاب والسنة دلت علىٰ ذلك ؟ فالبدعة والضلال علىٰ ذلك لا تخلو من أن تكون صفة إمّا لهم أو له. وهو بها أحق منهم.

ثم قال ليصرح بشناعته: "**بل عن إمامهم وغيره من الأئمة حتىٰ في لفظ الحركة والانتقال بينهم في ذلك نزاع مشهور**، ولقد أثبت ذلك طوائف مثل ابن حامد وغيره، وقد ذكر إجماع السنة علىٰ ذلك حرب الكرماني وعثمان بن سعيد الدارمي وغيرهما من علماء السنة المشهورين".اهـ.

إذن فقد نقل ابن تيمية إجماع أهل سنته علىٰ قيام الحوادث بالله تعالىٰ، ونقل إجماع أهل سنته علىٰ أن الله متحرك، ومستنده في ذلك كبار المجسمة مثل عثمان بن سعيد الدارمي وهو المجسم الحقيقي. فها هو ابن تيمية ينقل عن هذا المجسم وغيره إجماعًا آخر ضد الإجماع الذي نقله ابن الزاغوني. فما أسهل نقل

الإجماعات المتناقضة المتهافتة عند هؤلاء المجسمة. وبالطبع فإن ابن تيمية يعتبر هذا الإجماع، أي الإجماع الذي ينص علىٰ كون الله متحركاً وعلىٰ كونه تقوم الحوادث به أوثق من الإجماع الآخر النافي لذلك. وكيف لا يكون أوثق وناقله الإمام الأعظم عثمان بن سعيد الدارمي وهو ناصر مذهب المجسمة علىٰ مذهب المنزهين لله عن شوائب التجسيم ؟ وهذا الرجل قد حض ابن تيمية علىٰ قراءة كتبه واعتبر كتبه مظهرة للمذهب الصحيح ومؤيدة له، وهو في الحقيقة من أكبر المجسمة الذين ظهروا في تاريخ الإسلام.

ثم قال ابن تيمية في موضع آخر من نفس الصفحة: "وأما كونه لا يتكلم إذا شاء ولا يقدر أن يتكلم بما شاء، **فهذا لا يصح إلا بما ابتدعته الجهمية من قولهم لا يتحرك ولا تحل به الحوادث، وبذلك نفوا أن يكون استوىٰ علىٰ العرش بعد أن لم يكن مستوياً، وأن يجيء يوم القيامة وغير ذلك، مما وصف به نفسه في الكتاب والسنة"** .اهـ.

أما قول ابن تيمية أن الأشاعرة يلزمهم أن الله لا يتكلم إذا شاء، ولا يقدر أن يتكلم بما شاء فهذا القول يشتمل علىٰ تلبيس. وبيان ذلك، أن الله يطلق عليه أنه متكلم عند الأشاعرة علىٰ معنيين الأول بالكلام النفسي وهذا صفة قائمة بذاته لا تعلق لها بالإرادة ولا بالقدرة كسائر صفاته بذاته جل وعز. والثاني: بمعنىٰ أنه يخلق كلاماً دالاً علىٰ كلامه النفسي الأزلي، وهذا الكلام المخلوق قد يكون حرفاً وصوتاً أو وحياً أو كتابة في اللوح المحفوظ أو غيره، وهذه الأمور مخلوقة حادثة بإرادة الله تعالىٰ وقدرته، ولكنها غير قائمة في ذات الله تعالىٰ لأن الله لا تقوم به الحوادث. فإذن يمكن أن يقال بناءً علىٰ مذهب الأشاعرة أن الله يقدر علىٰ الكلام بما شاء بناءً علىٰ الكلام اللفظي الحادث أو غير اللفظي كما ذكرناه، وهذا الكلام دال علىٰ كلامه النفسي وغير قائم بذاته لحدوثه.

ويطلق عليه أنه كلام لله، لأنه دال علىٰ كلام الله، ولأنه صادر من الله بالخلق

المباشر ليدل المخلوقات على كلامه النفسي الأزلي.

فما دام قد توضح هذا القول، فكيف يدعي ابن تيمية أنه يلزم الأشاعرة أن الله لا يقدر على الكلام بما شاء ؟!

ولكن تأمل كيف قال بعد ذلك، بأن القول بأن الله لا يتحرك هو قول المبتدعة، وأن القول بأنه لا تحل به الحوادث هو قول الجهمية المبتدعة أيضاً، وقارنه بما سبق لتتأكد من صحة القول بأن ابن تيمية يعتقد بأن الله يتحرك، وأن الله تعالى تحل الحوادث فيه جل وعز عن مثل هذا الهراء.

وتنبه أيضاً إلى ربط ابن تيمية بين القول بنفي الحركة عن الله تعالى، وبين مسألة الاستواء على العرش، لتعلم أن ابن تيمية يثبت فعلاً أن استواء الله على العرش إنما جرى وحصل منه بتحريكه ذاته ثم جلوسه على العرش بعد ذلك. وهو عين ما قلناه لك سابقاً.

ونفس الأمر يتعلق بالمجيء، فإنَ ابن تيمية يعتقد أن المجيء إنما هو حركة الله تعالى وانتقاله من العرش إلى السماء الدنيا أو إلى أرض المحشر. وهذا كله كلام مبتدع لم يتلفظ به في الواقع إلا المجسمة، فليس وارداً عن صحابي ولا واحد من أكابر التابعين، فضلاً عن أن يرد به كتاب أو سنة. بل الذي جاء أن الله (استوى على العرش يدبر الأمر)، ولم يجيء أن الله تعالى استوى على العرش بحركة ذاته وبتصرفه في ذاته كما يدعي ابن تيمية، ولا بأن خلق أمراً حادثاً في ذاته العلية ليصير مستوياً بعد أن لم يكن مستوياً.

النص الثالث: الله ينزل ولا يخلو منه العرش، وينزل بفعل حادث يقوم بذاته.

وفي كتاب شرح حديث النزول، يقول ابن تيمية ص ٤٢ وقد نقل الرواية التالية بطريق اللالكائي عن يحيى بن معين يقول: إذا سمعت الجهمي يقول: أنا أكفر بربٍّ ينزل فقل أنا أؤمن برب يفعل ما يريد. قال ابن تيمية بعد ذلك: "**فإن بعض من**

يعظمهم وينفي قيام الأفعال الاختيارية به كالقاضي أبي بكر ومن اتبعه وابن عقيل والقاضي عياض وغيرهم يحمل كلامهم علىٰ أن مرادهم بقولهم يفعل "ما يشاء" أن يحدث شيئًا منفصلاً عنه، من دون أن يقوم به هو فعل أصلاً".اهـ.

هذا تأكيد من ابن تيمية علىٰ مخالفته لهؤلاء الأعلام في نفي هذا الأصل، فهم ينفونه وهو يثبته كما سبق الكلام عليه، ومقصود ابن تيمية بالفعل هو الحركة لا غير، وبهذا صرح في محل آخر كما سنورده لك، فهو ينكر علىٰ هؤلاء هنا نفيهم كون الله متحركًا، ونفيهم مطلق قيام الحوادث بالذات الإلهية. وقولهم هو الصواب وقول ابن تيمية هو الغلط.

ثم قال: "وهذا أوجبه أصلان لهم، أحدهما أن الفعل عندهم هو المفعول، والخلق هو المخلوق..إلخ".اهـ.

إذن ابن تيمية يحاول بيان سبب قول هؤلاء الأعلام بذلك التفسير، وهو يرجع ذلك إلىٰ أصلين اثنين، وافقهم عليهما أهل السنة كما تعلم، والأول منهما ذكره أعلاه وهو أن الفعل هو المفعول. بينما عند ابن تيمية إذا أراد الله أن يخلق بعض مخلوقاته فإنه أولاً يوجد في ذاته فعلاً حادثًا وهذا الفعل الحادث هو الذي يوجد عنه المخلوق. فيوجد عند ابن تيمية أمور وجودية ثلاثة الأول الفاعل، والثاني الفعل، والثالث المفعول، بينما هؤلاء يقولون أن الفاعل والمفعول موجودان، والفعل عبارة عن نسبة بينهما. وهذا هو الصواب الموافق للعقول، كما علمتَ فيما سبق من المباحث.

ثم شرع ابن تيمية في شرح الأصل الثاني فقال: "والأصل الثاني: **نفيهم أن تقوم به أمور تتعلق بقدرته ومشيئته، ويسمون ذلك حلول الحوادث**، فلما كانوا نفاةً لهذا امتنع عندهم أن يقوم به فعل اختياري يحصل بقدرته ومشيئته لا لازم ولا متعد، لا نزول ولا مجيء ولا إتيان ولا خلق، ولا إحياء ولا إماتة، ولا غير ذلك فلهذا فسروا قول السلف بالنزول بأنه يفعل ما يشاء علىٰ أن مرادهم حصول مخلوق

منفصل".اهـ.

إذن نفي هؤلاء لهذه الأصول هو ما ينقمه منهم ابن تيمية، وهذه الأصول هي التي وضعها فيما مضىٰ، ومنها حلول الحوادث، فلما كان ابن تيمية قائلاً بحدوث الحوادث في الذات الإلهية نقم علىٰ هؤلاء في نفيهم لها. ومن الحوادث القائمة بالله عند ابن تيمية النزول والمجيء، والإتيان، وهذه كلها أنواع من الحركة، والحركة في حاصلها انتقال من حالة إلىٰ حالة، ومن الحالات الأوضاع، فأحد أنواع الحركة انتقال من وضع إلىٰ وضع آخر، أي من محل إلىٰ محل، أي من حيز إلىٰ حيز، أي من مكان إلىٰ مكان. ولا يفهم العاقل معنىٰ للنزول إلا هذا المعنىٰ.

وأما قول ابن تيمية بعد ذلك: **"ولكن كلام السلف صريح في أنهم لم يريدوا ذلك وإنما أرادوا الفعل الاختياري الذي يقوم به"** .اهـ. فهو كلام باطل، فكلامهم محتمل، ولا يوجد نص منهم في المعنىٰ الذي ذكره ابن تيمية، ثم إن العلماء الذين هم أقرب إليهم من ابن تيمية منعوا أن يكونوا قد أرادوا ذلك، فهل هؤلاء لم يفهموا كلام السلف وفهمه ابن تيمية بعدهم بأربعة أو ثلاثة قرون ؟ فما هذه العقيدة وما هذه الأصول العقائدية التي تبقىٰ خافية مخفية مجهولة هذه المدة كلها بل وأكثر من ذلك حتىٰ يجيء ابن تيمية ويكشف عنها، ترىٰ هل يمكن أن تكون أصول الدين بمثل هذا الخفاء، خصوصاً وأن كبار العلماء طوال هذه المدة -وذلك كما يقر به ابن تيمية - كانوا يعارضون هذه الأصول وينفونها فأية أصول كهذه يمكن أن تكون أصولاً للدين ؟! بل ما كان كذلك لا يكون إلا أصولاً للبدعة والضلالة.

وربما لو كان الناس لم ينفوا هذه الأصول ولم يعارضوها، أي ربما إذا كانوا لم يتكلموا بها أصلاً لا نفياً ولا إثباتاً، ربما نجوِّز ما يقول به ابن تيمية، أما والحال أن كبار العلماء وجماهير الفرق الإسلامية تنفي ذلك فكيف يسلم هذا القول ؟!

ثم تكلم ابن تيمية بعد ذلك علىٰ أن الله إذا نزل فعلاً إلىٰ السماء الدنيا هل يخلو منه العرش، ومعلوم أنه يقول بأن العرش لا يخلو منه ونقل كلاماً في هذا لأحمد

بن حنبل يقول فيه في ص ٤٤: "وينزل الله إلىٰ السماء، ولا يخلو منه العرش".اهـ.

ومعنىٰ هذا الكلام كما يفهمه العقلاء، أن الله تعالىٰ عما يقولون إذا نزل بذاته بحركة انتقالية من مكان العرش إلىٰ السماء الدنيا فلا يخلو إما أن ينزل كله أو ينزل بعضه، ولكن إذا نزل كله فإن العرش يخلو منه، ويصبح الله محوياً في خلقه. وهذا باطل عندهم لأنه يجب أن يكون دائماً علىٰ العرش، ولذلك فيجب أن ينزل بعض الإله عندهم ليبقىٰ بقيته علىٰ العرش، فإذن الله إذا نزل فإنما ينزل بعض منه. هذا هو المعنىٰ الوحيد المفهوم من قولهم القبيح هذا، وهذا هو الظاهر من اللغة التي تحدثوا بها إذا كانوا يعقلون ما يقولون. وإلا، فإن كانوا يفهمون غير ذلك المعنىٰ فليظهروه لنا.

ونحن جوّزنا أن نشرح قولهم الردئ هذا بهذا الأسلوب الصريح لأن سائر هذه المقدمات التي بنينا عليها هذا الفهم يسلمونها هم، فكون الله متحركاً يسلمون به وهو لازم لقولهم إن الله محدود من جميع الجهات. وكون الله له بعض وأبعاض وأجزاء صرحوا بذلك كما نقلناه عنهم في هذا الكتاب في أكثر من محل، وادعىٰ ابن تيمية تواتر ذلك عنهم. وسلمه لهم. فلذلك ساغ لنا أن نفهم قولهم بهذا المعنىٰ.

وأنت ترىٰ أيها القارئ الكريم مدىٰ قبح هذا التصور، فهو تشبيه محض وتجسم صريح وهذا المعنىٰ لا يستطيعون الفرار منه. بل هم قائلون به مصرحون به كما نقلناه لك في هذا الكتاب.

ثم انظر بعد ذلك إلىٰ قبح تعبيرهم الذي لم ينزل به كتاب ولا سنة بل ابتدعوه من أوهامهم الرديئة، وهو قولهم، إنه ينزل ولا يخلو منه العرش، فمعنىٰ عدم خلو العرش، أي إن العرش دائماً مملوء بالله، ومشغول بالله وذاته، وهذا المعنىٰ لا يفرون هم منه لأننا بينا أنهم يقولون بأنَ الله جالسٌ علىٰ العرش مماسٌ له مستقر عليه وأن الملائكة يحملونه وأن له ثِقَلاً علىٰ العرش إلىٰ غير ذلك من الأقوال الباطلة.

فأين ورد القول بأن الله يملأ العرش، وأين ورد أن الله لا يخلو منه العرش عندما ينزل؟

كل هذه الأقوال تصورات المجسمة وتوهماتهم، والله تعالىٰ منزه عن مثل هذه التفاهات والأقوال الساقطة.

النص الرابع: الله ينزل حقيقة.

وذكر ابن تيمية كلامـًا، حاصله أن النزول في اللغة له معنيان اثنان فقط فقال في ص٦١: "والنزول منا يكون بمعنيين:

أحدهما: الانتقال من مكان إلىٰ مكان كنزولك من الجبل إلىٰ الحضيض ومن السطح إلىٰ الدار.

والمعنىٰ الآخر: إقبالك علىٰ الشيء بالإرادة والنية".اهـ.

ومن المعلوم أن هذين هما المعنيان الواردان في اللغة لكلمة النزول، فالأول هو المتعلق بالجسمانيات، والآخر هو المقصود إذا أطلق النزول بالمعنىٰ الأعم. وكل معنىٰ قريب منه.

فالمعنىٰ الأول في تَحَرُّكٍ مِنْ محلٍّ إلىٰ آخر، ومن حيز جسماني إلىٰ حيز جسماني آخر. أما الثاني فالمراد به القصد والتوجه والإكرام والإنعام والقبول وغير ذلك من معانٍ.

ثم قال ابن تيمية في ص ٦٢: "قلت: وتأويل المجيء والإتيان والنزول ونحو ذلك بمعنىٰ القصـد والإرادة ونحو ذلك هو قول طائفة، وتأولوا ذلك في قوله تعالىٰ: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩]، وجعل ابن الزاغوني وغيره ذلك هو إحدىٰ الروايتين عن أحمد.

والصواب أن جميع هذه التأويلات مبتدعة، لم يقل أحد من الصحابة شيئـًا منها ولا أحد من التابعين لهم بإحسان، وهي خلاف المعروف والمتواتر عن أئمة السنة

والحديث أحمد بن حنبل وغيره".اهـ.

إذن القول بأن المراد من النزول في حق الله هو القصد والإرادة والقبول والإنعام ونحو ذلك من المعاني، هو قول المبتدعة.

وهذا يعني أن المعنىٰ الآخر المعروف في اللغة لكلمة النزول هو المراد إذا نسب النزول إلىٰ الله تعالىٰ، وهذا المعنىٰ هو التحرك والانتقال كما وضحه كلامه السابق. وهذا القول علىٰ حسب كلام ابن تيمية هو قول أئمة السنة والحديث كأحمد بن حنبل وغيره.

وقد وضح ابن تيمية بالضبط المراد من قول جمهور أئمة أهل الحديث في ص ٦٥ فقال: **"وكثير من أهل الحديث يتوقف عن أن يقول يخلو أو لا يخلو، وجمهورهم علىٰ أنه لا يخلو منه العرش. وكثير منهم يتوقف عن أن يقال يخلو أو لا يخلو لشكهم في ذلك، وأنهم لم يتبين لهم جواب أحد الأمرين"**.اهـ.

إذن قول الجمهور هو نفس قول أحمد الذي ذكرناه سابقًا، وهو الموافق للمعنىٰ الأول لكلمة النزول، وهو معنىٰ الانتقال من حيز إلىٰ حيز، وهو عين معنىٰ الحركة.

وتأمل كيف يختلف هؤلاء الذين يعتبرهم ابن تيمية أهل السنة في مسألة أصلية كهذه علىٰ ثلاثة أقوال. وتعجب ما شئت بعد ذلك.

النص الخامس: الحركة ثابتة لله معنى لا لفظاً، وفي إثباتها لفظاً نزاع.

قال ابن تيمية في شرح حديث النزول في ص ١٧٩ وما بعدها في أثناء الكلام علىٰ لفظ ومعنىٰ الحركة: "وقبل ذلك ينبغي أن يعرف أن لفظ الحركة والانتقال والتغيير والتحول، ونحو ذلك ألفاظ مجملة فإن المتكلمين إنما يطلقون لفظ الحركة علىٰ الحركة المكانية، **وهو انتقال الجسم من مكان إلىٰ مكان بحيث يكون قد فرغ الحيز الأول وشغل الثاني:** كحركة أجسامنا من حيز إلىٰ حيز، وحركة الهواء والماء

والتراب والسحاب من حيز إلىٰ حيز بحيث يفرغ الأول ويشغل الثاني، فأكثر المتكلمين لا يعرفون للحركة معنىٰ إلا هذا".اهـ.

هنا قد وضح ابن تيمية معنىٰ الحركة المختلف فيه، ولكن تنبه إلىٰ أن قوله في نهاية هذه العبارة "فأكثر..الخ" غلط بل أنواع الحركة معروفة مدونة في كتبهم. ولكن المتكلمين لاحظوا أن جنس الحركة يشتمل علىٰ قيام الحادث في الذات، وعدم تحقق الكمال بالفعل في الآن، بل فيما يستقبل من الزمان، ومعلوم عند العقلاء أن هذا الأمر لا ينبغي نسبته إلىٰ الله تعالىٰ. فلذلك نفوا جنس الحركة عنه تعالىٰ، ولما كان ابن تيمية لا يمنع أن يحصل الله تعالىٰ علىٰ كمالاته علىٰ التدريج، بل هذا عنده هو أهم صفة من صفاته جل وعز، فإنه قال بأنواع عديدة من الحركة ووصف الله تعالىٰ بها.

ثم قال: "ومن هنا نفوا ما جاءت به النصوص من أنواع جنس الحركة".اهـ.

لم تأتِ النصوص بذلك، بل الذي ورد إنما هو ألفاظ فهم منها هذا الرجل تلك المعاني وظن أن هذه الألفاظ نصوص في ذلك وظنه باطل. وأما أهل الحق فقد حملوا ذلك كله علىٰ ما يليق بالله تعالىٰ كما تعلمه في محله من كتب شروح الحديث.

ثم قال في ص ١٨٧: "والمقصود هنا أن الناس متنازعون في جنس الحركة العامة التي تتناول ما يقوم بذات الموصوف من الأمور الاختيارية كالغضب والرضا والفرح، وكالدنو والقرب والاستواء والنزول، بل والأفعال المتعدية كالخلق والإحسان، وغير ذلك علىٰ ثلاثة أقوال:

أحدها: قول من ينفي ذلك مطلقاً، وبكل معنىٰ، فلا يجوز أن يقوم بالرب شيء من الأمور الاختيارية...إلخ.

والقول الثاني: إثبات ذلك وهو قول الهشامية والكرامية وغيرهم من طوائف

أهل الكلام الذين صرحوا بلفظ الحركة".اهـ.

ثم قال: "**وذكر عثمان بن سعيد الدرامي إثبات لفظ الحركة في كتاب نقضه علىٰ بشر المريسي ونصره علىٰ أنه هو قول أهل السنة والحديث**، وذكره حرب بن إسماعيل الكرماني لما ذكر مذهب أهل السنة والأثر عن أهل السنة والحديث قاطبة، وذكر ممن لقي منهم علىٰ ذلك: أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، و عبد الله بن الزبير الحميدي، و سعيد بن منصور وهو قول أبي عبد الله بن حامد وغيره.

وكثير من أهل الحديث والسنة يقول: المعنىٰ صحيح لكن لا يطلق هذا اللفظ لعدم مجيء الأثر به، كما ذكر ذلك أبو عمر بن عبد البر وغيره في كلامهم علىٰ حديث النزول، والقول المشهور عن السلف عند أهل السنة والحديث هو الإقرار بما ورد به الكتاب والسنة من أن يأتي وينزل وغير ذلك من الأفعال اللازمة..إلخ".اهـ.

ثم قال: " والقول الثالث الإمساك عن النفي والإثبات وهو اختيار كثير من أهل الحديث والفقهاء والصوفية كابن بطة وغيره، وهؤلاء فيهم من يعرض بقلبه عن تقرير أحد الأمرين، ومنهم من يميل بقلبه إلىٰ أحدهما لكن لا يتكلم لا بنفي ولا إثبات ... الخ ". اهـ.

ومن أسلوب ابن تيمية تعرف أيها القارئ أنه يُرَجِّحُ القول الثاني خصوصـًا أنه نقله عن أحمد بن حنبل وغيره.

وهو في هذا القول جزم بأن المعنىٰ صحيح ولكن لا يتلفظ باللفظ لأنه -فقط- لم يرد نقله.

وهذا النص علىٰ طوله يثبت أموراً عديدة عن ابن تيمية، ومنها ما نحن فيه من الحركة الحقيقية لله تعالىٰ.

النص السادس: استواء الله على عرشه مبني على ثبوت الحركة وحلول

الحوادث في الذات.

قال ابن تيمية في الرد علىٰ أساس التقديس [٢/ ٢٠٥][(٣/ ٨٠٢)]: "**وأما إن قيل إن الاستواء فعل وأنه استوىٰ عليه بعد أن لم يكن مستويًا عليه كما هو المعروف من مذاهب السلف وأهل الحديث، فهذا مبني علىٰ مسألة الحركة وحلول الحوادث، وقد تقدم كلامه بأن هذا لم يقم دليل عقلي علىٰ نفيه**".اهـ.

لاحظ هنا كيف يربط ويُفَرِّع ابن تيمية مسألة الاستواء علىٰ هذين الأصلين وهما قيام الحوادث في الذات، وحركة الذات، ويقول بعد ذلك إن هذا هو المعلوم من مذاهب السلف وأهل الحديث. وهذا تصريح منه بأن أي موقع نص فيه علىٰ الاستواء فإنه يقصد الاستواء المبني علىٰ الحركة وحلول الحوادث في الذات. وبالتالي يكون كل نص تحدث فيه عن الاستواء، دليلاً علىٰ أنه قائل بالحركة وبقيام الحوادث في الذات الإلهية.

وأما موافقته ما نقله عن الرازي من أنه لم يقم دليل علىٰ نفي ذلك فهو غلط، وقد بين العلماء أكثر من دليل علىٰ نفي ذلك. فتنبه.

النص السـابع: الله تعالى يتحرك بمعنى أنه يحصـل في حيز دون آخر باختياره.

نقل ابن تيمية في التأسيس [٢/ ٢٠٩][(٣/ ٨١٢)] عن الرازي قوله: "إن هذا محال[1]، لأنه لو كان كذلك لما ترجح ذلك الاختصاص إلا بجعل جاعل وتخصيص مخصص، وما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه، فيلزم أن يكون حصول ذات الله في الحيز أزليًا، لأن ما تأخر عن الغير لا يكون أزليًا".اهـ.

هذا كلام الإمام الرازي، وأما جواب ابن تيمية فلنستمع إليه فقد قال: "يقال له: **أما اختصاصه بحيز دون حيز فهو الذي يفتقر إلىٰ جعل جاعل، وأما أصل التحيز**

---

(١) أي اختصاصه بجهة دون سائر الجهات.

فمن لوازم ذاته[1] **القدرة والفعل**، فإن القدرة علىٰ كل شيء من لوازم ذاته، وأما تخصيص بعض المقدورات فتتبع مشيئته واختياره، وعلىٰ هذا القول:

حصوله في حيز دون غيره بمشيئته واختياره، لأن هذا هو الفعل والتصرف والحركة".اهـ.

فتأمل هذا التصريح الواضح الذي يثبت به ابن تيمية الانتقال والحركة من حيز إلىٰ حيز علىٰ الله تعالىٰ، وهي نفس الحركة الأينية التي نفاها أهل الحق عن الله تعالىٰ، وهي عين الحركة التي صرح ابن تيمية بأنها لا تستلزم خلو العرش عن الذات، وها هو ذا يصرح بها، كما يصرح بها في أكثر من موضع كما نقلنا لك سابقاً.

والحقيقة أنه لا يوجد معنىٰ للحركة إذا أطلقت علىٰ الذوات إلا الانتقال من محل إلىٰ محل ومعنىٰ النزول المنسوب إليه تعالىٰ مجاز أريد به القرب وإجابة الدعوات.

ولكن ابن تيمية كما ترىٰ ينسب إلىٰ الله تعالىٰ معنىٰ الحركة في الأين كما ننسبها إلىٰ أي جسم من الأجسام. وبعد ذلك كله تراه يقول: هذا كما يليق بذاته" وهو التشبيه المحض، بلا ريب.

وبهذا يثبت لك أن ابن تيمية يقول بأن الله تعالىٰ يتحرك وينتقل بذاته المتحيزة المحدودة من محل إلىٰ محل بقدرته واختياره.



---

(١) حق هذا الكلام أن يكون كما يلي: "وأما أصل التحيز فمن لوازم ذاته كالقدرة...إلخ". كما يفهم من السياق، ولاحظ كيف يصرح بأن تحيز الله هو مِنْ لوازم ذاته، وهذا هو معنىٰ التجسيم.

الباب السادس

في بعض تناقضات ابن تيمية وتفسيرها

الباب السادس

بعض تناقضات ابن تيمية

وهذا الباب أحببنا أن نورد فيه بعض التناقضات التي وقع فيها ابن تيمية، والتي تتعلق بموضوع كتابنا هذا. وسوف نبين السبب الذي أدىٰ به إلىٰ الوقوع في هذه التناقضات الفاضحات.

وهذه التناقضات صريحة غاية الصراحة، وهي فضائح أولىٰ من كونها مجرد تناقضات، ولأن كتابنا هذا لم نؤلفه للرد علىٰ ابن تيمية، وبيان التناقض هو أسلوب من أساليب الرد، فلذلك لن نطيل في هذا الباب وسنقتصر علىٰ بعض ما وقع فيه هذا الرجل، ليكون هذا الباب الطرفة والملحة من كتابنا.

وقد يقول قائل، فإذا كنت تدعي أنك لم تؤلف هذا الكتاب للرد علىٰ ابن تيمية، وأنت اعترفت بأن بيان التناقض هو نوع من أنواع الردود، فلم أوردت هنا هذه التناقضات ؟!

نقول: لأن هذه التناقضات في الحقيقة تكشف شيئًا كثيراً عن عقيدة هذا الرجل، أو علىٰ الأصح تكشف كيف كان موقفه من عقيدته، يعني هل كان يصرح ويذيع كل ما يعتقده في ربه، أم أنه كان ينشر أموراً ويخفي أموراً أخرىٰ، وإن كان يخفي أموراً فما السبب في ذلك ؟؟ وهذا الأمر سيتبين لك تمام البيان عندما نعلق علىٰ هذه التناقضات إجمالاً. ولا شك أن هذا الكشف عن ناحية من نواحي ابن تيمية له علاقة كبيرة بعقيدته.

ونحن علىٰ كل الأحوال لن نطيل بتوفيق الله في هذا الباب.

التناقض الأول والثاني: إثبات الجهة والتحيز وادعاء عدم إثباتهما.

قال ابن تيمية في التسعينية[1]: "أما قول القائل: الذي نطلب منه أن يعتقده **أن ينفي الجهة عن الله والتحيز**".

فليس في كلامي إثباتٌ لهذا اللفظ، لأن إطلاق هذا اللفظ نفياً وإثباتاً بدعة، وأنا لا أقول إلا ما جاء به الكتاب والسنة، واتفق عليه سلف الأمة".اهـ.

فأنت ترىٰ بعينك هكذا أن ابن تيمية يدعي أنه لم يثبت التحيز لله تعالىٰ ولم يثبت له الجهة. وصرح بكل جرأة بأنه لم يورد هذا اللفظ في كلامه وعلل ذلك بأن إثباته ونفيه لهذا اللفظ كل منهما بدعة، وادعىٰ أيضاً أنه لا يقول إلا بما اتفق عليه السلف؟!

وهذه الادعاءات كلها تستدعي منا العجب الشديد في الواقع، لأن ابن تيمية يثبت الجهة، ويثبت التحيز لله تعالىٰ، في أكثر من موضع، **ونرجو مراجعة الفصول الخاصة بهاتين المسألتين للتأكد من ذلك.**

وأما ادعاؤه بأنه ليس في كلامه إلا ما اتفق عليه السلف. فهذا ادعاء عظيم قريب من الكذب، فما من مسألة من المسائل التي نقلناها عنه في هذا الكتاب قال بها والسلف متفقون عليها، بل إننا وقد نقلنا اختلافهم من كلامه هو، فكيف يدعي هنا هذا الادعاء الخطير. أم يحسب أن أحداً لم يطلع علىٰ ما قال؟!

---

(١) طبعة دار المعارف باعتناء حسنين محمد مخلوف (٥/ ٤).

التناقض الثالث: إثبات الحرف والصوت قائمين بالله وادعاء نفيه ذلك.

قال ابن تيمية في نفس الكتاب السابق ص٥ : "وأما قول القائل (لا يقول أن كلام الله حرف وصوت قائم به، بل هو معنىٰ قائم بالذات) **فليس في كلامي هذا أيضـًا ولا قلته، بل قول القائل: إن القرآن حرف وصوت قائم به بدعة**(١)".اهـ.

سبحان الله، كيف يدعي ابن تيمية أنه لم يصرح بذلك الأمر الذي طلب منه العلماء التبري عنه وهو القول بأن كلام الله حرف وصوت قائم به، وهو قد أكَّد ذلك في أكثر من موضع كما نقلناه لك بتفصيل في الفصل الخاص بالكلام في هذا الكتاب، بل هو قد صرح بأن الكلام حادث بالفرد قديم بالنوع. فهل يستطيع ابن تيمية أن ينكر ذلك أيضـًا؟!

وهل يستطيع أن يدعي هنا أيضـًا أنه لم يقل إلا ما اتفق عليه السلف وجاء به الكتاب والسنة؟! إذا ادعىٰ ذلك فليورد لنا أصحابه نقلاً واحداً من الكتاب والسنة يصرح فيه بأن الكلام حرف وصوت حادثين وقائمين بذات الله، وأن الكلام قديم بالجنس حادث بالفرد والشخص ؟! هذا تحدٍّ لن يستطيع ابن تيمية ولا غيره من أتباعه وأنصاره أن يجيبوا عليه.

فلماذا الادعاء إذن بكل ذلك ؟ أولا: يصرح بكل تلك الأمور العظيمة القبح، ثم تراه هنا يدعي أنه لم يقل بذلك، وينكر أنه تلفظ بمثل هذه المعاني والكلمات، فسبحان الله الخالق !!

التناقض الرابع: إثبات الإشارة الحسية وادعاء نفي ذلك.

قال ابن تيمية في الكتاب نفسه ص ٥ أيضـًا: "أما قول القائل: "أنه لا يشار إليه

---

(١) تأمل كيف يبدع من يقول بأن القرآن حرف وصــوت قائم به، وهو من القائلين بذلك، وابن قدامة من القائلين بذلك، وغيرهم كثير.

بالأصابع إشارة حسية"، فليس هذا اللفظ في كلامي".اهـ.

عندما سجن ابن تيمية وحاول أنصاره إخراجه من السجن أصر العلماء علىٰ أنه لا يخرج من السجن إلا بعد أن ينكر بعض الأمور وأن لا يدعو إليها، فما طلبوه منه أن يصرح بأن الله لا يشار إليه إشارة حسية، وهم طلبوا منه ذلك لأنهم رأوا في كتبه أنه يثبت ذلك فشرطوا خروجه بهذا الاعتراف، وهذا يثبت أن خلافهم معه عقائدي لا محل للسياسة فيه ولا للحسد كما يتصوره بعض السذج.

فهذا الكلام إنكار آخر من ابن تيمية لأمر قد ثبت أنه قائل به كما أوردناه لك في أكثر من موضع. فكيف يدعي هنا أنه لم يصرح بذلك ؟ ومقصود القوم أنه قائل بجهة الفوق المشار إليها بالإشارة الحسية التابعة للمكان والحيز، كيف يقول بذلك، وقد صرح به في غير موضوع، وصرح أيضاً بأن الله محيط بالمخلوقات من كل الجهات ويمكن للرجل أن يصل إليه إذا دلي بحبل من أي جهة من جهات الكرة الأرضية كما وضحناه لك في مسألة الدلو ؟

فهذه أربعة تناقضات في صفحتين من كتاب واحد.

التناقض الخامس : إنكاره للعلم بأن بعض المجسـمة قد حَدَّ الله من جهة التحت دون سائر الجهات.

قال في الرد علىٰ أساس التقديس [٢/ ١٨٩][(٣/ ٧٧٠): "وأما القسم الثاني وهو التناهي من جهة دون جهة فما علمت به قائلاً، فإن قال هذا أحد فإنه يقول أنه فوق العرش ذاهباً إلىٰ غير نهاية، فهو متناه من جهة العالم غير متناه من الجهة الأخرىٰ، وهذا لم يبلغني أن أحداً قاله".اهـ.

هذا الكلام ينكر فيه ابن تيمية أن يكون واحد من المجسمة قد قال بأن الله متناه من جهة العرش وغير متناه من سائر الجهات، أو أنه متناه من جهة وغير متناه من سائر الجهات!!

وهذا الإنكار من ابن تيمية يحق للواحد عندما يراه أن يضحك كثيراً، ويهز رأسه استخفافـًا بعقل هذا الرجل أين ذهب عندما كتب هذا الكلام ؟

فكيف ينكر معرفته بهذا القول وينكر نسبة هذا القول إلىٰ واحد منهم وهو قد نقل عين هذا القول عن القاضي أبي يعلىٰ في موضوعين من نفس كتابه هذا وهو التأسيس، وكل من الموضعين نقلناه نحن في الفصل الذي تكلمنا فيه عن مسألة الحد ؟

فسبحان الله، حتىٰ هذا القول ينكر أنه قد قال به أحد من طائفته؟! وهو نفسه قد نقل عن بعض أصحابه القول به علىٰ أنه عقيدة الإسلام، والعقيدة التي يعتقد بها أحمد. وقد ردَ ابن تيمية هذا القول كما بيناه لك في مسألة الحد وقال بأن الله ليس محدوداً فقط من جهة التحت وهي الجهة المحاذية للعرش، بل هو محدود من سائر الجهات الخمسة الأخرىٰ، وليس هو ذاهبـًا في الأبعاد كما يزعم البعض من أصحابه المجسمة!!

فاقرأ هذا واستمتع، لتعلم مدىٰ تخابط هذا الرجل في عقائده.

بيان سبب هذه التناقضات:

أولاً نريد أن نوضح لك أن التناقضات الأربعة الواضحة الأولىٰ وهي المواضع التي نقلناها عن ابن تيمية من كتابه التسعينية، كانت ضمن جواب منه علىٰ العلماء الذين امتحنوه وناظروه ثم حكموا عليه بالسجن لكونه مبتدعـًا.

وقد اتهمه هؤلاء العلماء بعدة تهم منها التي ذكرها هو، وهي نسبة التحيز في مكان إلىٰ الله تعالىٰ، والقول بأنه تعالىٰ في جهة، والقول بأن كلام الله تعالىٰ صوت وحرف قائمان به. والقول بأن الله تعالىٰ يُشار إليه إشارة حسية بالأصابع.

هذه الأقوال كان العلماء في زمان ابن تيمية قد تأكدوا أنه يقول بها، ويصرح بها وينشرها علىٰ عامة الناس ويستدل ملبسـًا علىٰ العوام بالأحاديث والآيات

المتشابهات. فلما ناظروه وأثبتوا عليه أنه قائل بها، حكموا عليه بالسجن حتىٰ يتبرأ من هذه البدع التي تلبَّس بها. وهو تَصَرُّفٌ سليم تجاه رجل مثل ابن تيمية.

ثم لما طال زمان حبسه، أراد هؤلاء العلماء السعي في الإفراج عنه، ولكنهم اشترطوا عليه نزولاً علىٰ حكم الشرع التبري عن هذه البدع التي ثبتت عليه. فوضعوا تبريه عنها في مقابل الإفراج عنه.

ولكنه وحتىٰ وهو في السجن، لاحظ أنه إذا تبرأ من هذه التهم، فإن تبرِّيه منها هو بحدِّ ذاته اعتراف منه بأنه كان يقول بها، ولكن كيف يعترف بذلك، وقد كان ينكر أنه يقول بها في السابق وهذا كان سبب الحكم عليه بالحبس.

وهو ينكر أنه كان يقول بهذه الأقوال، لأن واحداً من هذه الأقوال لم يرد في كتاب ولا سنة، فكيف يقرّ علىٰ نفسه بأنه قائل بذلك، فهذا الإقرار كأنه إقرار منه بأنه مخالف للكتاب والسنة، وهما اللذان يدعي هو دائمًا أنه لا يأتي ولا يقول إلا باللفظ والمعنىٰ الذي صرحا به وجاء النص عليه منهما.

فهو كما ترىٰ كان بين أمرين كلاهما مُرّ، الأول البراءة من هذه الأقوال، والثاني البقاء علىٰ التصريح بها.

فلذلك فضل البقاء في السجن علىٰ إنكاره لهذه العقائد، ولذلك اكتفىٰ بإنكار أنه قد قال بهذه الأقوال في أحدٍ من كتبه، وربما فعل ذلك لأنه لو اعترف بأنه قال بهذه العقائد في كتبه فكأنه يعترف بصحة حكم العلماء عليه بالسجن.

ولكنه في هذا الاختيار قد وقع في التناقض الصريح، الذي دفعه إليه دفعـًا هذا الموقف القبيح.

وأما التناقض الخامس الذي ذكرناه، فلا أرىٰ له سببـًا إلا زيادة تعصب ابن تيمية لما يقول به هو ولما يقول به أصحابه.

وبعد ذلك، فلا تظن أيها القارئ أن هذه التناقضات الخمسة هي الوحيدة التي

وقع بها ابن تيمية، بل تناقضاته لو أردنا أن نعدَّها لبلغت العشرات في مختلف أنواعها، كذلك أساليبه القبيحة الأخرىٰ في مناقشة مخالفيه لو أردنا أن نعدَّ لك المواضع التي لبَّس عليهم فيها لزاد العدد علىٰ ذلك كثيراً ولو أردنا أن نضم إلىٰ ذلك الإلزامات الفاسدة التي يلزمها لخصومه لزاد العدد وخرج عن إمكان الحصر وغير ذلك من الفنون التي تبرز تهافت ابن تيمية.



خلاصة عقائد ابن تيمية

في المسائل المبحوثة في هذا الكتاب

سـنذكر هنا هذه الخلاصـة لتكون بتوفيق الله حاصـل ما يخرج به القارئ المنصـفـاً ولتكون أيضـا المدعي الذي نريد إثباته بهذا الكتاب. فهي المدعي والنتيجة معـًا، وكل مدَّعي يمكن أن يكون هو عين المطلوب والنتيجة إذا أقيم عليه الدليل.

وسوف نوضح لك خلاصة عقائد ابن تيمية هنا، كما رأيتها بعينها مفرقة في فصول وأبواب الكتاب مع الأدلة والنصوص من كلام ابن تيمية.

وغايتنا من هذا التلخيص، هو أن يجمع القارئ ذهنه، ويعرف إجمالاً ما أردنا إثباته في الكتاب تفصيلاً. فهو يقوم مقام التعريف بالكتاب إن أحببتَ. والغاية إن شئت والمدعي كذلك والنتيجة الخاصة.

والمطلوب الحقيقي من هذا الكتاب هو تحقيق عقائد أهل السنة، وتمييزها عن عقائد أهل البدعة أو إن شئتّ قلتَ تمييزها عن عقائد ابن تيمية. وهذا التمييز ضروري جداً لأهل السنة خصوصاً في هذا الزمان الذي اختلطت فيه العقائد، ولم يعد الواحد يميز عقيدته عن عقيدة مخالفه، ومن المصائب الكبيرة أن يحض كثير من مشايخ أهل السنة الناسّ علىٰ قراءة كتب ابن تيمية، ظانين أن مسائل الخلاف إنما هي في مجرد التعبير عن العقائد، أو علىٰ الأكثر في مسائل فرعية متناثرة هنا وهناك في كتبه، وبناءً علىٰ تصوّرِهم حكموا بأنه لا ضير علىٰ الناس من ذلك. وهم لا يدرون أنهم بهذا الموقف يحكمون علىٰ عقيدتهم بالفناء، لأنهم كمن يقولون لغيرهم: إننا نحكم علىٰ كل ما يصدر من هذا الرجل بالصحة والسلامة من العيب. وما إن ينتهوا من كلامهم هذا، حتىٰ يفاجئوا بنفس الرجل الذي عَدَّلوه ووثقوا به، يحكم عليهم بالضلال والإفساد والانحراف عن طريق الشرع الحنيف. هذا هو بالضبط حال هذه الطائفة من المشايخ. وهؤلاء المساكين يكونون قد وقعوا فريسة

جهلهم. ويصبحون أمام الناس في موقف حرج بعد ذلك، فإما أن يوافقوا علىٰ حكمه ورأيه، فيحكموا علىٰ أنفسهم بالضلال، أو يعارضوه فيكونوا قد تناقضوا.

ولذلك فإننا نرىٰ حمايةً لعقائد الناس، أنه يَجِبُ الإشارة والتمييز بصراحة وقوة، علىٰ مسائل الاختلاف، ليتم تحذير الناس منها وممن يقول بها. وهذا الموقف هو عين الموقف الذي سلكه علماؤنا الأفاضل كما هو معلوم.

وسوف نقسم هذا المختصر إلىٰ مسائل وفصول وأبواب، تكون موافقة إلي حد كبير للكتاب وذلك لتسهيل الرجوع إلىٰ موضع التفصيل لمن أحب ذلك.

الباب الأول

أصول في مذهب ابن تيمية

ويشتَمِلُ هذا الباب علىٰ بعض المسائل والأصول التي بنىٰ ابن تيمية عليها نظرته إلىٰ الوجود الواجب والجائز، أي نظرته إلىٰ الله تعالىٰ وإلىٰ المخلوقات.

الفصل الأول

بيان حقيقة الموجودات عند ابن تيمية

الموجود إما أن يكون واجباً أو جائز الوجود، وكلا القسمين عبارة عن أجسام أو أمور قائمة بالأجسام. والمراد بالجسم هو المتحيز المركب في ذاته وإن لم نعرف حقيقة ما يتركب منه. والجسم ما يمكن فرض ثلاثة أبعاد فيه، وكل الأجسام محدودة أي لها أطراف من جميع الجهات الستة، ولا يمكن أن يوجد جسم ذو أبعاد لا متناهية، سواء كان هذا الجسم هو الله أو المخلوق.

ويستحيل أن يتحقق شيء في الوجود مطلقاً إلا إذا كان جسماً، فما ليس جسماً لا يكون موجوداً.

الفصل الثاني

وسائل المعرفة عند ابن تيمية

وسائل المعرفة الوحيدة هي الحواس الخمسة ومحل التصرف بالمدركات الحسية وهو الوهم والخيال، وأما العقل فوظيفته التأليف وتمييز المدركات عن طريق هذه الحواس، ولا يمكن أن تعرف بالعقل شيئًا لا يكون معروفًا بالحواس أو بالتوهم والخيال.

وكل موجود فيمكن إدراكه بإحدىٰ الحواس الخمس وهي السمع والبصر والرؤية والشم والذوق علىٰ الأقل، وما يستحيل إدراكه بها لا يمكن أن يكون موجوداً. والأصل في كل موجود أن يجوز إدراكه بجميع هذه الحواس، ولكن بعض الموجودات لا يمكن تذوقها كالواجب الوجود وهو الله تعالىٰ، لأنه لا يمكن أن ينقسم منه شيء لنتذوقه. أما اللمس فجائز عليه ومنه لجميع الموجودات النجسة والطاهرة.

الفصل الثالث

العالَم قديمٌ بالنوع حادث الأفراد

العالم هو كل الموجودات سوىٰ الله تعالىٰ، وهذه كلها أجسام أو أمور قائمة بالأجسام، وكل واحد من الأجسام الممكنة واجبة الوجود زمانًا ما علىٰ الأقل، ومستحيل الوجود في جميع الأزمان.

والعالم واجب الوجود لأن الله يستمد كماله منه، ولما كانت الممكنات كثيرة ولا محدودة في العدد والتقدير الذهني، ولما كان يستحيل وجود كل واحد في جميع الأزمان، إذن فيجب وجود بعضها في كل زمان ويجب زوال هذا الموجود الآن في زمان تالٍ.

ولما كان الزمان أمراً موجوداً عند ابن تيمية منذ الأزل، لكون الزمان مقدراً

بالحركة الموجودة، وعلىٰ الأقل فالله عنده متحرك منذ الأزل، إذن الزمان موجود منذ الأزل. فيلزم وجوب وجود موجود ما منذ الأزل، واستمرار صدق الوجود علىٰ موجودٍ ما أزلاً وأبداً. وهذا هو التسلسل النوعي للعالم.

وعلة الوجوب عند ابن تيمية هو أن وجود المخلوق بالفعل كمال للخالق، وكل كمال للخالق فهو واجب، إذن وجود مخلوق ما في كل زمان أمرٌ واجب.

وعلىٰ هذا، فيستحيل وجود الله تعالىٰ وحده في زمانٍ ولو مقدرٍ، بل مهما قدرتَ زماناً فيجب التصديق بوجود مخلوق معه سواء كان هذا الزمان المقدر في الماضي أو في المستقبل.

وعلىٰ هذا فالزمان عند ابن تيمية أزلي سواءً بالنسبة إلىٰ الله فقط، أو إلىٰ العالم فقط.

الباب الثاني

في ذات الله ولوازم الذات

هذا الباب سنذكر فيه عقيدة ابن تيمية في ذات الله ولوازم الذات القريبة بلا نظر في صفات المعاني.

الفصل الأول

إثبات أن الله جسم عند ابن تيمية

الله تعالىٰ جسم، والجسم هو الطويل العريض العميق. فالله طويل عريض عميق، أي له جهات ستة، وهو كباقي الأجسام محدود ومُنْتَهٍ وجوده من جميع هذه الجهات، أي إنه غير ممتد في الأبعاد إلا ما لا نهاية، بل لحجمه وقدره نهايات.

وهذا الأمر ثابت بالكتاب والسنة ووقع عليه إجماع الصحابة والتابعين، بل وقع عليه إجماع سائر العقلاء المعتبرين، ولا يجوز القول مطلقاً بأن الله ليس بجسم بخلاف القول بأنه جسم.

الفصل الثاني

إثبات أنَّ الله مُرَكبٌ عند ابن تيمية

التركيب هو كون الشيء الواحد بالشخص ممتداً في الأبعاد والجهات، مع جواز الإشارة الحسية إلىٰ طرف منه واقع في جهة، من دون الإشارة إلىٰ طرف وجزء وقسم آخر واقع في جهة أخرىٰ، كما تشير إلىٰ اليد اليمنىٰ لصاحبك إشارة حسية، من دون أن تشير إلىٰ يده اليسرىٰ وكما تشير إلىٰ وجه الرجل، وتشير إلىٰ رجله وقدمه، وتكون إشارتك إلىٰ وجهه غير إشارتك إلىٰ قدميه وهكذا.

والله بهذا المعنىٰ مركب، وهذا ثابت بالكتاب والسنة وإجماع السلف، وعليه جماهير العقلاء.

ولا يجوز القول مطلقاً بأن الله ليس مركباً بهذا المعنىٰ.

وكما ترىٰ فإن هذا الفصل لازم لزوماً مباشراً من كون الله تعالىٰ جسماً كما أثبتناه في الفصل الأول، لأن كل جسم فهو مركب بهذا المعنىٰ، وكل مركب بهذا المعنىٰ، فهو جسم. وهذا لا يخالف فيه إلا جاهل.

ومعلوم أن الناس كلهم مُرَكَّبون بهذا المعنىٰ، فهل يعني هذا بأن الله مثل سائر الناس، قطعاً لا يدل علىٰ ذلك، لأن الواحد من الناس مع كونه مركباً، إلا أن يده يجوز أن تفصل عنه، وكذلك وجهه يجوز أن ينقطع وينفصل عنه، وكذلك عينه تنقلع وهكذا في سائر أعضائه. أما الله تعالىٰ، فهو ليس كمثله شيء، فيده لا تنقسم ولا تنفصل عنه، وكذلك وجهه وعيناه، وكذلك رجله وقدمه وسائر أعضائه. فهو ليس كمثله شيء.

وكذلك، أعضاء الإنسان تتولد تولداً وتنموا نمواً، وأما أعضاء وأركان الله تعالىٰ فلا تنمو ولا تتولد، بل هو سبحانه علىٰ هذه الصورة منذ الأزل إلىٰ الأبد.

فالله تعالىٰ لا يجوز قسمته، وتقطيع أعضائه، وكذلك لم يسبق أن كانت أعضاء

الله متفرقة ومنفصلة فجمعها جامع. فالمنتفي فقط أن يكون قد ركبه غيره أما أن يكون بذاته متركبًا منذ الأزل فلا يجوز نفيه. واعلم أن الجزء هو ما يجوز استحضاره في الوهم منفصلاً عن الكل، وإن لم يجز ذلك في الخارج.

وبناءً علىٰ ذلك، فصفات الله تعالىٰ تنقسم إلىٰ نوعين: النوع الأول: صفات هي أعيان وأجزاء وأركان وأعضاء وأدوات، كاليد والوجه والعين والرجل وغير ذلك، والنوع الثاني: هي معانٍ قائمة بالذات كالقدرة والعلم والسمع والبصر، وغيرها كما سيأتي الكلام عليها تفصيلاً.

الفصل الثالث

الله محدود من سائر الجهات عند ابن تيمية

لما كان الله تعالىٰ جسمـًا، وكل جسم فله أبعاد ونهايات معينة، وهذه النهايات هي حدوده، فحد الجسم ليس شيئًا آخر غيره، لأنه طرفه الذي ينتهي عنده وجوده ولما كان يستحيل أيضـًا أن تكون أبعاد الجسم لا نهاية لها، بأن تكون ممتدة في الأبعاد ومنتشرة في الجهات لا إلىٰ نهاية، فهذا مستحيل علىٰ كل جسم.

إذن فالله تعالىٰ جسم محدود أي له حدود ونهايات وأطراف من سائر الجهات الستة، من فوق ومن تحت ومن اليمين واليسار، ومن الأمام ومن الخلف. وحدوده ليست إلا أطرافه ونهايات وجوده.

ولا يجوز القول بأن الله محدود بمعنىٰ أنه محاط بما يحدُّه ويحويه كما سيأتي في مسألة الحيز.

وقد توهم بعض الحنابلة أن الله محدود بهذا المعنىٰ من جهة التحت فقط، لأنه مستو وجالس علىٰ العرش، وما كان مستويـًا بهذا المعنىٰ فيجب أن يكون لجهة التحت له نهاية لأنه يقابلها العرش لاستوائه عليه، وزعم هؤلاء أنه تعالىٰ محدود فقط من هذه الجهة، وزعموا أنه من باقي الجهات الخمسة غير محدود بل هو منتشر ممتد في الأبعاد والجهات لا إلىٰ نهاية وغاية.

وزعمهم هذا باطل، فكما أن الله محدود من جهة التحت، فكذلك يجب أن يكون محدوداً من سائر الجهات الخمسة الأخرىٰ لأنه جسم وكل جسم فيجب أن يكون له حد من سائر جهاته.

واعلم أن هذا هو مذهب السلف والصحابة وبه تواترت الأخبار ودل عليه القرآن ولا يجوز في فطرة عقول الناس سواه.

الفصل الرابع

الله متحيز، والحيز من لوازم ذاته

لما كان الله جسمـًا، بمعنىٰ أنه موجود ذو أبعاد موجودة وله نهايات وأطراف وجهات في ذاته بمعنىٰ أن شماله غير يمينه ووجهه غير قدمه، وجب بالضرورة أن الله متحيز.

والتحيز هنا هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده. وهو نفس معنىٰ المكان عند المتكلمين ولا يوجد فرق بينهما إلا بالنظر إلىٰ الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ علىٰ القول بإثباته، فيقال هو في حيز ولا يقال هو في مكان لأنه ليس له أبعاد، فالحيز بناءً علىٰ ذلك أعم من المكان. ونحن لا يهمنا الالتفات إلىٰ هذا التفريق في المعنىٰ لأنه لا مدخليه له هنا.

فإذن الله في حيز بمعنىٰ أن له حيزاً بلا شك ولا ريب، وحيزه هو قدره وحجمه، كما أن علمه صفته. والحيز بهذا المعنىٰ يجب إثباته، كما يجب إثبات العلم والقدرة لله، بل الحيز أبلغ في اللزوم للذات من هذه الصفات.

واعلم أن المكان يطلق في اللغة أيضـًا علىٰ المحل الذي يستقر فوقه الجسم، وعلىٰ هذا فيجب القول بأن الله له مكان بل هو أعلىٰ مكان لأن الله مستقر علىٰ العرش الذي هو فوق السموات كلها. فمكان الله بهذا المعنىٰ هو عرشه، كما سيأتي الكلام عليه في مسألة الاستواء.

والمكان أيضاً يطلق علىٰ السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، وهذا مصطلح بعض الفلاسفة، ولا يجوز القول بأن الله في مكان بهذا المعنىٰ، لأن الله لا يحويه شيء من مخلوقاته، بل هو يحوي بذاته المخلوقات كلها ويحيط بها كلها من سائر الجهات، فالله مكان المخلوقات إذن بهذا المعنىٰ، وليست المخلوقات مكاناً له بهذا المعنىٰ.

الفصل الخامس

الله في جهة عند ابن تيمية

أصل معنىٰ الجهة هو المكان والموضع الذي يتوجه إليه الواحد في حركته، فإذن لكي يكون للواحد جهة، أو يكون هو في جهة، يجب أن يكون هو في محل وحيز ومكان، ويجب أن يكون محدوداً لكي تجوز حركته وانتقاله من حيزه ومكانه إلىٰ غيره.

فبناءً علىٰ هذا المعنىٰ، يكون الله في جهة، بلا ريب. ولا يراد من كونه في جهة أنه في جهة هي غيره، بل هو تعالىٰ جهة نفسه، فلا يوجد أمر آخر غير الله يتوجه الله منه، أو يتوجه الناس إليه. فالله تعالىٰ جهة نفسه يتوجه منها إليها. ويتوجه إليه الناس من أماكنهم وجهاتهم إلىٰ مكانه وجهته.

والله تعالىٰ منذ الأزل في جهة العلو، لأنه لم يزل ومعه بعض مخلوقاته علىٰ الأقل العرش الذي يستوي عليه، فوصف الله بالجهة تابع لكونه تعالىٰ خالقاً بالفعل منذ الأزل، ولازم عن كون العالم قديماً بالنوع، فلم يزل مع الله شيء من مخلوقاته، وبما أن الله تعالىٰ محدود من جميع الجهات أي من جميع جهاته الستة محدود وله نهايات. فلا شك أن يكون له داخل وخارج وداخله لا يوجد فراغ مطلقاً لأنه صمد أي لا جوف له كما سيأتي بيانه في تفسير قوله تعالىٰ الله الصمد.

فلما أراد أن يخلق الله المخلوقات منذ الأزل، والمخلوقات كلها أجسام

والأجسام لابدَّ أن تكون في محل ومكان وحيز. ففي ذلك الحال المقدر، فالأحياز والأمكنة الوحيدة الموجودة هي داخل الله نفسه أو في الخلاء العدمي المحيط به.

فصار هناك احتمالان لخلق العالم، إما أن يخلقه الله في نفسه وداخل ذاته، وإما أن يخلقه الله خارج ذاته. ولكن يستحيل أن يكون المخلوق داخل ذات الخالق، لأن الله تعالىٰ صمد لا جوف له. فلهذا يستحيل أن يخلقهم داخله. إذن وجبَ أن يخلقهم في محل هو خارج ذاته.

والمحلات التي هي خارج ذات الله، لابد أن يكون بينها وبين مكان الله وحيزه نسبة وجهة، أي إما أن تكون فوقه أو تحته أو يمينه أو يساره أو أمامه أو خلفه، لأن الله كما مَرّ محدود من جميع هذه الجهات.

وكل هذه الاحتمالات تتضمن أماكن وأحيازاً صالحة لإيجاد المخلوقات فيها، فيجوز عقلاً -عند ابن تيمية- أن يخلق الله المخلوقات فوقه، أو يمينه ويساره وأمامه وخلفه وكذلك تحته. لأنه لا فرق بين جهة وجهة في حق المخلوقات. ولو شاء الله لفعل ذلك أي لخلق المخلوقات في أي محل من هذه المواضع.

ولكن لأن الله أراد، فقد خلق المخلوقات تحته، فيجب أن يكون الله فوق المخلوقات واقعـًا، أما عقلاً فلا يستحيل شيء من تلك التقديرات. فوجوب كون الله فوق المخلوقات راجع لإرادة الله.

إذن فالحاصل أن الله خلق المخلوقات تحته، فصار هو فوقها. ولم يزل الله تعالىٰ فوق خلقه لأنه لم يزل خالقـًا بالفعل، ولم يزل مستويـًا عليـًا علىٰ عرشه وعاليـًا علىٰ مخلوقاته.

والله فوق مخلوقاته من جميع جهاتهم، لأن العالم والأرض شكلهما كروي، ولكي يكون الله فوق مخلوقاته، يجب أن يكون محيطـًا بهم من جميع الجهات علىٰ الإطلاق.

وهذا هو المقصود بقوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطُۢ ۝﴾[البروج: ٢٠]، فهو محيط بذاته بمخلوقاته، إحاطة من جميع الجهات، إذ لو كان فوقهم من جانب دون آخر، لكان فوق بعض مخلوقاته وتحت المخلوقات الموجودة علىٰ الأرض من الجهة الأخرىٰ، وهذا باطل. ولكن هو تعالىٰ محيط بالذات بهم، فهو فوقهم فوقية حقيقية من جميع الجهات، ويجوز أن يقال أنه تحتهم تحتية تقديرية لا حقيقة.

هذا هو مفهوم كون الله في جهة العلو عند ابن تيمية. وهذا ثابت عنده بالكتاب والسنة وعليه إجماع السلف والمسلمين، ولم يخالف في هذا إلا المبتدعة.

الباب الثالث

في صفات الله

في هذا الباب، سنوضح لك خلاصة عقيدة ابن تيمية في صفات الله المعاني، نحو العلم والحياة والقدرة، والغضب والرضا وغيرها. ولن نخصص الكلام هنا عن أعضاء الله وأركانه كاليد والوجه والعين والقدم والساق والرجل، لأننا وضحنا ذلك في الفصل الخاص بالتركيب.

وأما صفة الكلام، فسوف نُفْرِدُ لها فصلاً خاصاً لأهميتها.

الفصل الأول

المعاني

وهذا الفصل يحتوي علىٰ مسألتين:

المسألة الأولىٰ: الحياة تستلزم الحركة.

الله تعالىٰ متصف بالحياة، والحياة لا تعني أكثر من أن الذات الحية متحركة وأنها فاعلة، فبمجرد إثبات كون الله تعالىٰ حياً، يجب الاعتقاد بأنه متحرك ويجب الاعتقاد بأنه فاعل بالفعل أيضاً.

وبناءً علىٰ كون الله حياً منذ الأزل فهو فاعل منذ الأزل، أي ترتب علىٰ هذه الصفة كون العالم قديماً بالنوع. والحركة الاختيارية كمالٌ لله تعالىٰ، كما أن وجود المخلوقات منذ الأزل مع الله كمالٌ له تعالىٰ.

المسألة الثانية: صفات الله قديمة بالنوع حادثة بالأفراد، وبعضها قديم بالذات وأفعال الله قائمة في ذاته.

ما يتصف به الله تعالىٰ ينقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: صفات معانٍ كالقدرة والعلم.

القسم الثاني: أفعال حادثة قائمة بالذات. ثم هذه الأفعال تنقسم إلىٰ قسمين: الأول أفعال لازمة، والثاني: أفعال متعدية.

أما القسم الأول من الصفات، فاعلم أن سائر الصفات عند ابن تيمية هي عبارة عن معانٍ حادثة قائمة بالله تعالىٰ. فالإرادة عنده عبارة عن معانٍ حادثة الأفراد، كل حادث منها: أي كل إرادة حادثة منها فيسبقها إرادة حادثة ويتلوها إرادة حادثة أخرىٰ. وهذا مبني علىٰ الأصل القائل به وهو أن الله يخلق كل مخلوق بإرادته وقدرته الحادثتين في وقت الخلق. وعليه فإن هذه الإرادة تنعدم بعد حصول المقصود منها، أي بعد وجود المخلوق بقدرة الله. وكذلك القدرة، ولا ريب أن ابن تيمية قائل بأن القدرة في حق الله لها معنيان، الأول هو سلامة الآلات والأعضاء وهي بناءً علىٰ هذا قديمة، والمعنىٰ الثاني هو القدرة الحادثة التي بها يتم الإيجاد والخلق، وهذا المعنىٰ حادث في ذات الله.

فالحاصل أن كلاً من القدرة والإرادة حادثة الآحاد قديمة النوع.

وأما العلم، فهو نوعان، نوع قديم ينكشف به لله كل المعلومات منذ الأزل، والنوع الثاني حادث يحدث في ذات الله عندما يخلق المخلوق، أي يمكن أن نقول إن النوع الأول من العلم هو علم فاعلي وهو علة للخلق والإيجاد، والنوع الثاني

للعلم هو علم انفعالي يحدث في الله بانفعاله بالمخلوقات. والنوع الأول قديم كما يظهر من كلامه، والثاني، قديم النوع حادث الآحاد.

وأما السمع والبصر، فهما حادثان في الله بعد خلقه كل مخلوق، فهما حادثتا الآحاد قديمتا النوع.

فالأصل الذي يعتمد عليه ابن تيمية في شرح معاني صفات الله هو التسلسل النوعي.

وأما صفة الكلام، فسوف نورد خلاصة عقيدته فيها في فصل قادم.

وأما القسم الثاني مما يوصف به الله، فهو الأفعال. فاعلم أن الفعل عند ابن تيمية غير المفعول، فكل أفعال الله عنده عبارة عن معانٍ وأمور حادثة بالآحاد والأفراد قديمة بالنوع. وآحادها توجد في ذاته بعد أن لم تكن موجودة، بقدرته وإرادته، أو بأثر من أفعال تصدر عن العباد وسائر المخلوقات.

وأفعال الله يقال إنها حادثة الآحاد وقديمة النوع، ولا يقال عنها أنها مخلوقة. لأن المخلوق هو الموجود الحادث في خارج ذات الله، وأما ما يوجد من الحوادث في داخل ذات الله فهي حوادث وليست مخلوقات. هذا هو مصطلح ابن تيمية، وهو تفريق لفظي محض.

واعلم أن الأفعال تنقسم إلىٰ نوعين أفعال لازمة، وأفعال متعدية. أما الأفعال اللازمة، فالمراد منها الأفعال التي يترتب علىٰ وجودها وجود حال وصفة لله لازمة لذاته كالحركة مثلاً فهو فعل لازم يترتب عليه حصول صفة لله لازمة لذاته في وقت التحرك وهي كونه متحركـًا. وكذلك الاستواء وهو تابع لتحريك الله ذاته وارتفاعه علىٰ العرش ثم استواؤه عليه، فليس الاستواء مجرد العلو عند ابن تيمية بل هو علو بكيفية خاصة، هي ما يعبر عنها بلفظ الجلوس.

وأما الأفعال المتعدية فهي الأفعال التي تحدث في ذات الله، وتكون آثارها

موجودات في خارج ذات الله تعالىٰ أيضـًا، مثل الخلق فالخلق هو فعل أصله أمر حادث في ذات الله، ولكن يترتب عليه وجود مخلوق في خارج ذاته تعالىٰ. كما في خلق آدم فالله تعالىٰ خلق آدم بيديه، فيكون قد قام بيدي الله فعل خاص، ترتب علىٰ ذلك الفعل وجود وتشكل سيدنا آدم عليه السلام من الطين اللازب.

وأما الصفات الأخرىٰ نحو الضحك والغضب والرحمة وغير ذلك، فهي عبارة عن صفات حادثة بسبب حدوث أمر من المخلوقات يتأثر منه الله فيضحك أو يغضب وهكذا، فالغضب والرحمة وغيرهما عبارة عن انفعالات لله تعالىٰ بمخلوقاته.

ولعل الفرق بين هذه الصفات وبين الصفات المذكورة أولاً وهي العلم والقدرة هو أن العلم والقدرة كل منهما قسمان: قسم قديم بالذات، وقسم حادث الآحاد قديم بالنوع.

وأما الضحك والغضب وغيرهما فلعله لا يقول إلا بقسم واحد منها وهو كونها حادثة الآحاد قديمة النوع.

وأما الإرادة والكلام فلم أرَ له نصـًا يقول فيه إنهما ينقسمان إلىٰ قسمين: الأول قديم بالشخص، والثاني حادث الآحاد قديم بالنوع. بل ظاهر كلامه أنهما لا يوجد منهما إلا القسم الثاني وهو كونهما حادثة الآحاد قديمة النوع. وصرح في بعض المواضع بنفي كون الكلام معنىٰ قديمـًا وكون الإرادة معنىٰ قديمـًا.

واعلم أن اتصاف الله بالفعل اللازم، هو معنىٰ كون الله متصرفـًا بنفسه، فالله يتصرف بنفسه بمعنىٰ يوجد في ذاته أفعالاً يلزم عنها تغير في أحوال الذات وهذا التغير نتيجة تصرف الله بذاته، وتصرفه بذاته يلزم عنه أن الذات تحصل علىٰ كمالاتها بالتدريج، فالحالة اللاحقة كمال والحالة السابقة كمال، كل منهما كمالٌ في الوقت المعين.

الفصل الثاني

كلام الله تعالىٰ

وفي هذا الفصل سنعرض مذهب ابن تيمية في كلام الله تعالىٰ ما هي حقيقته ومِنْ ماذا يتألف؟ وفي القسم الثاني من هذا الفصل سنتكلم عن عقيدة ابن تيمية في القرآن هل هو حادث أو قديم وذلك بناءً علىٰ فهم عقيدته ومذهبه في كلام الله مطلقاً ؟

القسم الأول

كلام الله صوت وحرف حادث الأفراد قديم بالنوع، وقائم في ذات الله

الله متكلم بكلام يقوم بذاته، وكلامه تعالىٰ مترتب في وجوده علىٰ القدرة والإرادة أي إن الله تعالىٰ يوجد كلامه ويقيمُه في ذاته بقدرته وإرادته، ولا يعقل المتكلم إلا إذا كان كلامه بقدرة وإرادة منه، ومعلوم أن كل ما ترتب وجوده علىٰ تعلق القدرة والإرادة به فيجب أن يكون حادثاً. وهكذا هو الكلام فما دام مترتباً عليهما فيجب أن يكون حادثاً، وهو حادث فعلاً، ومعنىٰ الحادث هو الذي كان بعد أن لم يكن، فهو موجود في زمان معين دون زمانٍ آخر.

ولكننا نعلم أن ابن تيمية يفرق بين حادث النوع وبين حادث الأفراد قديم النوع، فما هو الكلام عنده، إنه حادث الأفراد قديم النوع. وكذلك كل حرف من حروف المعجم العربي حادث بالشخص قديم بالنوع وكل كلمة كذلك، فكلمات الله تعالىٰ كل واحدة منها عبارة عن شيء حادث، ولكن نوعها وسلسلتها غير حادثة بل قديمة.

فكل كلمة من كلام الله اللامتناهي هي حلقة حادثة ضمن سلسلة لا نهاية لها ولا بداية. فالله تعالىٰ يُحْدِثُ كلماته بذاته شيئاً بعد شيء لا مرة واحدة ولا دفعة كاملة معاً بل علىٰ التتالي والتوالي والتعاقب. وكل كلمة من هذه الكلمات هي صفة من صفاته. بل كل جملة صحيحة ومفيدة لمعنىٰ يصح السكوت عليه هي

صفة لله تعالىٰ.

والكلام مع كونه حادثـًا في ذات الله بإرادته وقدرته، فإنه لا يجوز أن يقال عنه أنه مخلوق بل هو حادث، لأن معنىٰ المخلوق كما سبق هو الحادث خارج ذات الله تعالىٰ، أو المخلوق في حيز ومكان غير ذات الله بل في ذات أخرىٰ غيره، أو هو عين هذه الذات الأخرىٰ المتحيزة بذاتها.

هذا هو المراد بالقول بأن كلام اللهْ غير مخلوق. أي ليس هو محدثـًا خارج ذاته بل هو محدث في ذاته.

فإذا قيل الكلام قديم، كان المعنىٰ أنه قديم النوع لا قديم الآحاد.

وكل كلمة من كلمات الله متألفة ومتركبة من صوت وحرف، فكلمات الله تعالىٰ هي عبارة عن مجموعة لا متناهية من الأصوات والحروف الدالة علىٰ المعاني المعينه. ومعلوم أن كل صوت من هذه الأصوات حادث، أي له بداية وله نهاية، أو علىٰ الأقل له بداية ما كان له بداية فهو قطعـًا حادث، ولا يقال هو مخلوق لأنه مُحْدَث في ذات الله.

والكلام الثابت لله هو صفة ذات وصفة فعلٍ معـًا، فأما كونه صفة ذات فلأنه يعتمد في حدوثه ووجوده بعد عدمه علىٰ القدرة والإرادة، ومعلوم أن الإرادة والقدرة من صفات الذات. فالكلام صفة ذات، وأما كونه صفة فعل فلأنه أمر حادث وكل حادث فهو فعل. ويقصد ابن تيمية بصفة الفعل هنا أي فعل لازم للذات يستلزم حدوث حالة جديدة للذات حال وجوده. فمعنىٰ كون الله متكلمـًا أي أنه يفعل الكلام بقدرته وإرادته في ذاته.

وهذه المعاني دلَّ عليها القرآن والسنة وإجماع السلف والعقول.

القسم الثاني

القرآن حادث في ذات الله

بناءً علىٰ ما مضىٰ من توضيح معنىٰ كون الله متكلماً. نستطيع أن نتأكد تماماً أن ابن تيمية يقول بأن القرآن المنزل علىٰ سيدنا محمد ﷺ هو حادث لا قديم. لأنه فعل من أفعال الله، ولا يوجد فعل لله قديم، وهو قائم في ذات الله لأنه كلامه، وهو بصوت وحرف قائمين في ذات الله تعالىٰ. أي القرآن عبارة عن مجموعة أفعال متوالية متعاقبة أوجدها الله في ذاته، دالة علىٰ معانٍ معينة وكل فعل من هذه الأفعال هو حرف وصوت، فمجموع هذه الأصوات هو القرآن الكريم. فالقرآن الكريم حادث في ذات الله، ولا يقال مخلوق، وليس هو قديماً. ولا هو صفة لله بل فعل له.

الباب الرابع

قيام الحوادث في ذات الله أصل عظيم عند ابن تيمية

قد علم مما مضىٰ أن الأصل العظيم الذي تبنىٰ عليه أكثر المسائل هو قيام الأمور الحادثة في الله تعالىٰ، أي قيام الصفات والأفعال الحادثة في ذاته. وهذه الحوادث تكون سلسلة لا نهاية لها في الأبد والمستقبل ولا بداية لها في الأزل والقدم.

هذا الأصل نص عليه القرآن والسنة وقام عليه إجماع السلف عند ابن تيمية.

ومعنىٰ ذلك أن كل هذه الحوادث هي كمالات لله تعالىٰ،فالله لا يقوم به إلا ما كان كمالاً محضاً. فكل هذه الحوادث كمالات لله. والله تعالىٰ يوجد هذه الحوادث في ذاته إما مباشرة كما يوجد الحركة في ذاته وكما يوجد الإرادات الحادثة. أو بواسطة بعض مخلوقاته، كما يوجد في ذاته الرحمة والرضىٰ والغضب وغير ذلك بواسطة أفعال صادرة من عبادِهِ كالكفر والإيمان والعبادة والدعاء.

وهذه الحوادث لما كانت تحدث في ذاته تعالىٰ علىٰ التعاقب. فإن ذلك يعني أن الله يستكمل ذاته وكمالاته، علىٰ التدريج، أي إن الله تعالىٰ يحصل علىٰ صفاته الكمالية بالتدريج بهذه الطرق والأساليب السابقة.

وكون الله علىٰ هذه الصورة هو واجب وهو الأكمل في حقه تعالىٰ من أن يكون حاصلاً علىٰ كمالاته منذ الأزل، لا يزداد كل يوم بل كل ساعة كمالاً.

وهذا هو معنىٰ أن الله تعالىٰ يتصرف بنفسه ويقيم ذاته بمخلوقاته، ومَنْ هذا شأنه أكمل ممن لا يستطيع أن يقيم ذاته بمخلوقاته.

الباب الخامس

مسائل متفرقة تنبني علىٰ ما سبق مِنَ الأصول

وهذا الباب يتضمن عدة مسائل قال بها ابن تيمية في العقائد، وقد فرَّعها علىٰ الأصول التي وضحناها في الأبواب والفصول السابقة. هذه المسائل تثبِّت أن ابن تيمية يعتبر الأقوال السابقة أصولاً كبيرة تتفرع عنها أكثر مسائل العقائد.

المسألة الأولىٰ: الإحاطة

بما أن الله تعالىٰ يجب أن يكون دائماً في جهة العلو بالنسبة إلىٰ المخلوقات. فيجب أن تكون المخلوقات تحته من كل جانب. فكيف يتحقق هذا المعنىٰ عند ابن تيمية.

أولاً: يجب أن تعلم أن ابن تيمية يقول أن السموات والأرض جميعها كروية الشكل، أي هي عبارة عن كرات، الكبرىٰ منها تحتوي وتشتمل علىٰ الصغرىٰ. وكذلك العرش فهو كرة عنده تحتوي علىٰ جميع السموات والأرض.

ومعلوم أن جهة الفوق بالنسبة إلىٰ الكرة هو ما يحاذي سطحها، فلكي يكون الله فوق المخلوقات وفوق العرش، يجب أن يكون محاذياً لسطحه مماساً له لاستوائه واستقراره عليه، ولكن السطح الكروي لا يحاذيه من جميع الجهات إلا

ما يحيط به من جميع الجهات. إذن فالله تعالىٰ يجب أن يكون محيطاً بالمخلوقات جميعاً لكي يكون فوقها مطلقاً وتكون تحته.

فالناس علىٰ الكرة الأرضية من يعيش منهم علىٰ السطح الشرقي من الأرض يكون الله بالنسبة له محاذياً لرأسه، ويكون الله تعالىٰ محاذياً للجهة المحاذية لرجليه لأنه يجب أن يكون فوق الخلق من جميع الجهات وإلا فلو كان فوقهم من جهة واحدة فقط، لكان تحت الناس الذين يسكنون علىٰ الجهة الأخرىٰ من الكرة الأرضية.

إذن فلكي يكون الله فوق مَنْ في الجهة الشرقية ومَنْ في الجهة الغربية. وفوق مَنْ هُمْ في القطب الشمالي والجنوبي، يجب أن يكون محيطاً بالمخلوقات تماماً من جميع الجهات. ويجوز أن يقال أن الله فوق هؤلاء تحت من هم في الجهة المقابلة، ولكن هذه التحتية تحتية إضافية لا حقيقية.

وهو في إحاطته هذه مستقر علىٰ العرش بمماسة، فيكون هو في الحقيقة مكاناً لمخلوقاته لأن جهته المستقرة علىٰ العرش وحده الذي من جانب التحت هو عبارة عن سطح باطن مماس للسطح الظاهر من الكون والمخلوقات كلها، وهذا هو بالضبط تعريف المكان. فالله إذن مكان لخلقه بهذا المعنىٰ.

المسألة الثانية: الاستواء

بما أن الله تعالىٰ في جهة العلو، وتحته عرشه، وهو مستقر عليه، فيجب أن يكون مماساً له. فالله مستوٍ مستقر علىٰ العرش بمماسة.

واستواؤه ليس مجرد علو علىٰ العرش بل هو استقراره بعد العلو والارتفاع، وهو بالضبط معنىٰ الجلوس. فالله إذن جالس علىٰ العرش.

ومعلوم أن الجالس علىٰ العرش لا بد أن يكون له ثقل. فالله فعلاً له ثقل، وثقله عظيم، والملائكة حملة العرش يحملون العرش ويحملون الله معاً، والقدرة التي

يحملون بها الله تعالىٰ بها هي القدرة التي أودعها الله فيهم فلو لم يقدرهم علىٰ حمله لما حملوه، ولهذا فهو يستطيع الاستقرار علىٰ ظهر يعوضه بقدرته.

ولا يلزم من حمل الملائكة لله تعالىٰ نقص له، نعم يلزم منه أن الله يحتاج إلىٰ الملائكة لكي يحملوه، ولكن هذا الاحتياج لا يلزم عنه نقص، لأن الله مع كونه محتاجاً إليهم كما قد يحتاج إلىٰ غيرهم، فإنهم لا يقومون بحمله إلا بالقدرة التي خلقها فيهم، فيعود الأمر إلىٰ كون الله حاملاً لنفسه ولكن بواسطة الملائكة. فالله يقيم ذاته بغيره من المخلوقات، وهذا كمال لله، والذي يقدر علىٰ إقامة ذاته بمخلوقاته أفضل ممن لا يقدر علىٰ ذلك.

وبناءً علىٰ ذلك فاعلم أن تأثير المخلوقات في الخالق غير مستحيل ولا ممتنع لأن الحاصل يرجع إلىٰ أنه يؤثر في ذاته، ولكن بواسطة خلقه، وهو نفس معنىٰ أنه يتصرف بذاته. إذن مسألة استواء الله علىٰ العرش بمعنىٰ استقراره عليه وجلوسه عليه، مبنية علىٰ أصلين عظيمين:

الأول: قيام الحوادث بالله.

الثاني: تأثير المخلوقات بالله.

وهذان الأصلان صحيحان لا يجوز نفيهما لما يلزم عليه من نفي ما أتىٰ به القرآن والسنة. والحاصل أن العرش بالنسبة إلىٰ الله ، هو مثل السرير بالنسبة إلىٰ الرجل والسرير مكان للرجل، والعرش مكان لله تعالىٰ كما ذكرناه لك في غير محل. وهذا مبني علىٰ أن المكان هو المحل الذي يستقر عليه الجسم. فالله مستقر علىٰ العرش، وكل منهما جسم.

وبناءً علىٰ ذلك يصح كون الله جالساً علىٰ العرش، ويصح أن يجلس سيدنا محمداًﷺ بجانبه علىٰ عرشه.

واعلم أن الله كما جاز عليه مماسة العرش بجلوسه عليه واستقراره، والعرش جسم، إذن فيجوز أن يمس الله جميع الأجسام، سواءً كان طاهرة أم نجسة، فالله لو

شاء لمس النجاسات والشياطين، ولكنه لم يفعل ذلك لأنه لم يُرِدْ.

المسألة الثالثة: تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾

اعلم أنه لما ثبت أن الله جسم، وله أعضاء وأركان وأدوات، فلا يخلو -كأي جسم- إما أن يكون داخله مجوفـًا وخلاءً أي فراغـًا غير مملوء، أو أن يكون مصمتـًا مملوءاً ولا يوجد فيه فراغ. ولكن لما علم أن الله هو ذو القوة المتين، والقوة والمتانة لا تتوافقان مع الجوفية، وفراغ الجوف. إذن يجب أن يكون الله غير مجوف بل مملوء، وهذا المعنىٰ إنما يتم إذا كانت أطرافه وأعضاؤه مجتمعة غير متفرقه. فلو كانت غير مجتمعة وغير مضموم بعضها إلىٰ بعض، لتخللت بينها الفراغات. وهذا مستحيل لما يلزم عنه من الضعف.

واعلم أن هذا هو معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾، ولو لم يكن الله مملوءاً بهذا المعنىٰ لم يكن صمداً، لأن الصمد هو من يعتمد عليه الناس عند المصائب والحاجات والمجوف لا يحتمل لضعفه اعتماد الناس عليه، فإنه يضعف عن احتمال ميلهم.

ولنفس معنىٰ الصمدية هذا، فإنه يستحيل علىٰ الله تعالىٰ أن يأكل وأن يشرب، لأن الأكل لا يمكن إلا لذات مجوفة الداخل، وأما ما كانت ذاته غير مجوفة بل مملوءة لا يتخللها فراغ فكيف يأكل ويشرب، فالأكل والشرب يستلزمان دخول الطعام في جوف الجسم والله لا جوف له، فلا يأكل إذن.

المسألة الرابعة: شرح حديث الإدلاء

وبناءً علىٰ مفهوم الإحاطة المتقدم، أي كونُ الله محيطـًا بذاته بالمخلوقات من جميع الجهات، يمكننا شرح العديد من النصوص الشرعية، مثل كون الله هو الظاهر وهو الباطن، فالله عندما يكون محيطـًا فإنه إذا اعتبرناه من جهة العالم يكون ظاهراً، وهو من الجهة الأخرىٰ يكون باطنـًا، فالظاهر من الظهور والباطن من

البطون والخفاء. فهو دائماً ظاهر وباطن.

وكذلك فإننا نفهم معنىٰ الإحاطة الوارد في كثير من الآيات، نحو ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطُۢ﴾[البروج: ٢٠] أي: محيط بذاته بجميع المخلوقات.

وكذلك نفهم معنىٰ بعض الأحاديث الواردة مثل حديث الإدلاء الوارد في الترمذي، وحاصله أنه لو دلي رجل بدلو إلىٰ قعر الأرض لهبط علىٰ الله. أي لو حفرنا حفرة تخترق مركز الأرض وتخرج من الجهة الثانية من الكون لهبط هذا الدلو علىٰ الله. وهذا يكون صحيحاً سواء كانت الحفرة والإدلاء من القطب الشمالي إلىٰ الجنوبي أو من الجانب الشرقي إلىٰ الغربي أو العكس فيهما أو من الأمام إلىٰ الخلف، وبالعموم فإذا دلينا برجل من جهة من الأرض إلىٰ الجهة الأخرىٰ فإنه يهبط علىٰ الله قطعاً.

وهذا كله مبني علىٰ مفهوم الإحاطة بالذات من جميع الجهات.

المسألة الخامسة: الله يتحرك متىٰ شاء وكيف شاء

بما أن الله جسم ومحدود من جميع الجهات أي من جميع جهاته، ومن خصائص الأجسام وجوب حيز ما، دون الحيز المعين. أي جواز انتقال الأجسام من حيز إلىٰ حيز آخر، وهذا هو معنىٰ الحركة.

إذن فالله يتحرك متىٰ شاء وكيف شاء ولا مانع من ذلك، بل ذلك من كماله لأنه هو المتصرف بنفسه بمشيئته وإرادته.

ولذلك فلا مانع من أن ينزل من السماء السابعة علىٰ عرشه إلىٰ السماء الدنيا في الثلث الأخير لينادي عباده ويدعوهم للتوبة والدعاء. ولا يلزم لكي ينزل إلىٰ السماء الدنيا أن يخلو منه العرش، لأنه لو نزل كله وخلا منه العرش كله لصار موجوداً داخل السموات، فيصير محوياً داخل مخلوقاته وهذا باطل، لأنه أكبر من مخلوقاته فكيف تحتويه وتشتمل عليه. ولكن ينزل ببعض ذاته ويبقىٰ العرش

مملوءاً بباقي ذاته. وهذا هو معنىٰ ينزل ولا يخلو منه العرش. فإذا أمكن للرجل أن ينزل عن الكرسي إلىٰ الأرض مع بقائه جالساً علىٰ الكرسي بأن يحني نفسه، أفلا يستطيع الله فعل ذلك؟!

وكذلك فالله يجيء يوم القيامة إلىٰ المحشر أي يتحرك وينتقل من مكانه الذي هو عليه ويجيء إلىٰ أرض المحشر.

وهذه المعاني كلها تترتب علىٰ الحركة والتصرف بالذات.

وقد أفردنا في آخر الكتاب باباً ذكرنا فيه بعض تناقضات ابن تيمية وندعو الله أن يوفقنا للتفصيل في ذلك في مؤلَّفٍ خاصٍّ.



خاتمة لهذا المختصر

هذه هي خلاصة عقائد ابن تيمية كما نفهمها وكما رأيناها في كتبه، خاصة في المسائل المحدودة التي شرحناها في هذا الكتاب ، فنحن نعلم أن عقائده تحتوي علىٰ مسائل وشنائع أكثر من ذلك بكثير، ولكن المقام لا يحتمل التفصيل بسرد جميع ما يعتقد به هذا الرجل، ولذلك فقد جاء اقتصارنا علىٰ هذه المسائل.

وأهملنا ذكر العديد من المسائل المتعلقة بالإلهيات، ولم نذكر شيئاً من أقواله في النبوات والسمعيات، ففي كل باب منها له شنائع وفضائح يخجل من القول بها الأطفال. وهو يصرح بها ويعتقد أنها الواردة في الكتاب والسنة وأجمع عليها السلف .

ونعتقد أننا بهذا العمل نكون قد أسدينا خدمة جليلة إلىٰ أتباع ابن تيمية، وذلك بجمع شتات أفكاره وتنظيم مقدماته وغاياته، وعرض خلاصة عقيدته بهذا الشكل المرتب. مع بناء الفروع علىٰ الأصول والإشارة إلىٰ مجاميع الأدلة التي بناها عليها. فالكثير من أتباعه ليست لديهم الهمة والكفاءة لتعقب كلامه واستجماع أفكارهم لفهم ما يريد، ونحن قد تكفلنا بهذه المهمة عنهم، وبذلك فإننا نفتح الباب أمامهم لإكمال ما بدأناه وسدِّ ما من الخروم تركناه.

وندعو الله أن يوفقنا في المستقبل القريب لإبراز حقيقة مذهبه في باقي المسائل الاعتقادية. لكي ينكشف علىٰ الناس وعلىٰ أتباعه خاصة، فيكون هذا سبباً لهدايتهم إلىٰ الحق وطريق السنة والصواب.

والله وحده هو الموفق والحمد لله رب العالمين

سعيد فودة

٧/ ١٢/ ١٩٩٧م

الخاتمة

ليس المقصود من هذا الكتاب مجرد الهجوم والنقد لآراء ابن تيمية أو مذهب ابن تيمية، بل المقصود أصالة هو إزالة الاختلاط الحاصل بين عقائد المجسمة وأهل السنة المنزهين لله تعالىٰ. وهذا الكتاب جاء نتيجة طبيعية وضرورية لإزالة الغبش وضعف الرؤية الكائنين في أعين كثير من الناس علىٰ اختلاف طبقاتهم في هذا العصر عن الدعوة الحقيقية لابن تيمية ومذهبه الذي يشكل فيه مجرد لبنة من لبناته. وليكون وسيلة يتبين بها الناس مدىٰ الأهمية والفعالية التي يتصف بها علم التوحيد وهو علم الكلام، ذلك العلم المظلوم في هذا العصر، بل هو العلم الوحيد الذي لم يجد له ناصراً قوياً في هذا الزمان، هذا مع ما يتحلىٰ به هذا العلم من عمق وجمع حقيقي بين العقل والنقل ، ومع ما له من قدرة فائقة علىٰ نقد الآراء والمذاهب المخالفة للحق.

وأدعو الله تعالىٰ أن يكون هذا الكتاب بداية لنشاط أهل السنة يدفعهم إلىٰ الالتفاف إلىٰ هذا العلم، واتخاذه أساساً يبنون عليه نهضة المسلمين في هذا الزمان. بل إنني أقول إن النهضة الحقيقية لأهل السنة ليستلموا قيادة العلوم الإسلامية لا يمكن بلوغها إلا بواسطة تمكنهم من الأصلين أصول الدين (علم الكلام) وأصول الفقه.

وهذا الكتاب مجرد مرحلة أولىٰ في الكشف ونقد مذهب ابن تيمية وما يمثله من مذاهب وأقوال، أدعو الله أن يوفقني لإكمالها.

ابن تيمية هو واحد من ثلاثة رجال أثروا في فكر الأمة الإسلامية في هذا الزمان، يليه ابن رشد الحفيد الفيلسوف، وابن عربي الصوفي، وكل واحد من هؤلاء له أثر

واضح في الناس في هذا الزمان، ونقد ابن تيمية هو المرحلة الأولىٰ في المشروع الذي أعتزم إتمامه، وسوف يتلوه بإذن الله تعالىٰ إبراز ما أقدر عليه من آراء كل من المذكورَين. والله الموفق.

وليس لنا وراء الله تعالى مقصد ولا غاية

سعيد فودة

الملحق رقم (١)

حُسْنُ المحاجَجَةِ

في إثبات اعتقاد ابن تيمية بأن

ما ثم موجود إلا جسم إما داخل العالم أو خارجه

رسالة في تحليل عبارة ابن تيمية المشار إليها، وبيان ما تدلُّ عليه من معانٍ تضمنا ولزوما

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، أما بعد:

فقد اعترض بعض المخالفين علىٰ ما ألزمنا به ابنَ تيمية من اعتقاد بأنه لا موجود إلا جسم أو قائم بجسم، وذلك في كتابنا الكاشف الصغير، فادعىٰ أن ابن تيمية كان ناقلا لذلك الأمر، ولا يجوز نسبة ما ينقله عن غيره إليه، وبالغ في كلامه بناء علىٰ ذلك الزعم.

ولما رأيت بعض الناس قد تأثروا بتلفيقه بل قل بجهالته، قلت: لا أقل من أن أوضح حقيقة الأمر، ليكون الناس علىٰ بصيرة وهدىٰ، مع اعتقادي بأن أي واحد لو أنصف وتفكر قليلاً لعرف صواب ما قلناه، ودقة ما نسبناه.

وسوف أنقل أولاً ما قلته بتمامه في الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، ثم أعيد شرح المسألة وتوجيه الكلام، ثم أبين بعد ذلك مواضع الغلط التي وقع فيها المخالفون، فإنّ هدفنا ما هو إلا بيان الحق، والكشف عن الصواب، والله تعالىٰ هو الموفق.

إيراد ما قلته في الكاشف الصغير

الباب الأول

في بيان بعض أصول كلية في مذهب ابن تيمية

الفصل الأول

ما هي حقيقة الموجودات عند ابن تيمية؟

ونقصد بذلك، الوجود كله الحادث والقديم، أي أننا بعد أن اعترفنا بأن الموجودات التي تحسها هي أجسامٌ، هل يمكن أن يوجد موجود ليس جسما، سواء بالنسبة لله تعالىٰ أو لغيره؟ أي هل يمكن أن نتصور وجود موجود ليس جسما؟!

ابن تيمية يصر في كثير من كتبه علىٰ أنه لا يوجد موجود مطلقا إلا أن يكون جسما أو قائما بجسم، وهذا الحكم يطلقه عاما شاملا للمخلوقات والخالق.

فقال في التأسيس (١/ ٩) : " ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم ". أهـ.

ونسب هذا القول إلىٰ الإمام أحمد !

وكلمته هذه عامة كما قلنا يريد بها المخلوقات والخالق، ثم إنه قد وضح بشكل مفصل معنىٰ هذه العبارة العامة فقال في (١/ ٩٣) : "ومعلوم أن كون الباري ليس جسما ليس هو مما تعرفه الفطرة بالبديهة، ولا بمقدمات قريبة من الفطرة، ولا بمقدمات بينة في الفطرة، بل مقدمات فيها خفاء وطول، وليست مقدمات بينة ولا متفقا علىٰ قبولها بين العقلاء، بل كل طائفة من العقلاء، تبين أن من المقدمات التي نفت بها خصومها ذلك ما هو فاسد معلوم الفساد بالضرورة عند التأمل وترك التقليد وطوائف كثيرون من أهل الكلام يقدحون في ذلك كله ويقولون بل قامت القواطع العقلية علىٰ نقيض هذا المطلوب، وإن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسما، **وما لا يكون جسما لايكون معدوما، ومن المعلوم أن هذا أقرب إلىٰ الفطرة والعقول من الأول** ". أهـ.

لاحظ أن العبارة المسـودة في آخر كلامه، هكذا هي في المطبوع، ومن حقها أن تكون "لا يكون إلا معدوما" كما يناسـب السـياق وكما سـوف تدلل عليه بعد قليل، وعلىٰ كل حال فهو يقارن بين قولين.

القول الأول: قول من يقول أن الباري عز وجل ليس جسما.

القول الثاني: قول من يقول أنه يجب أن يكون جسـما، لأن كل موجود يجب أن يكون جسما. وما لا يكون جسما فهو يكون معدوما.

وابن تيمية كما تراه يرجح القول الثاني بأنه أقرب إلىٰ الفطرة والعقول.

ثم رجع ابن تيمية إلىٰ تأكيد هذا المعنىٰ في (١/ ٩٧) فقال: "بل هذا القول الذي اتفق عليه العقلاء من أهل الإثبات والنفي: اتفقوا علىٰ أن الوهم والخيال لا يتصـور موجودا إلا متحيزا، أو قائما بمتحيز وهو الجسم وصفاته.

ثم المثبتة قالوا: وهذا حق معلوم أيضا بالأدلة العقلية والشرعية، بل بالضرورة.

وقالت النفاة: إنه قد يعلم بنوع من دقيق النظر أن هذا باطل.

فالفريقان اتفقوا علىٰ أن الوهم والخيال يقبل قول المثبتة الذين ذكرت أنهم يصفونه بالأجزاء والأبعاض وتسميهم المجسمة، فهو يقبل مذهبهم لا نقيضه في الذات ".أهـ.

وهذه العبارة من ابن تيمية تصـريح واضـح بأنه لا يوجد موجود مطلقا إلا أن يكون جسـما، بل هو يتكلم عن الباري عز وجل فيقول إنَّ الشـرع والعقل والضـرورة تثبت أن الله يجب أن يكون جسما، ولا تقبل نفي ذلك.

فابن تيمية يعتقد حقيقة أن الله جسـم مجسـم، بل لا يوجد موجود إلا أن يكون جسما، ومن ذلك الباري عز وجل.

وهو يصرح كما ترىٰ أن لوازم الجسمية التي منها الحيز ثابتة لكل ما ثبت أنه جسم ومن ذلك الباري عنده!!

فهذه هي المقدمة وهي المسألة الأولىٰ التي تثبت بشكل عام أن ابن تيمية يعتقد أن كل موجود سـواء كان واجبا أم جائزا أي خالقا أو مخلوقا، فيجب أن يكون جسـما. وسـوف نأتي لتفصـيل مذهبه في هذه الصـفة وهي مطلق الجسـمية فيما يتعلق بالباري وحده زيادة علىٰ ذلك فيما يأتي.

❁ ❁ ❁

هذا هو الكلام بتمامه.

ويظهر للقارئ النبيه أنني عندما نسـبت لابن تيمية العبارة الأولىٰ، عضـدتها بنقلين آخرين يدلُّ كل واحد منهما علىٰ المعنىٰ نفسـه الذي تدلُّ عليه العبارة الأولىٰ، وإنما ذكرت ذلك لأبين أن المقصـود أصـالة نسبة المعنىٰ المفهوم من العبارة، فمحل الأخذ والرد ليس الألفاظ بغض النظر عن المعنىٰ، بل المعاني هي المقصـودة بالذات. وعلاوة علىٰ ذلك فقد كنت أعدت ذكر العبارة بطولها من دون اختصـار ولا إيجاز في الطبعة الأولىٰ من الكاشـف، وذلك في الصـفحة رقم ١٣٤ وما بعدها، وقمت بتحليلها تحليلا تفصـيلياً مبينا القرائن التي جعلتني أفهمها علىٰ النحو الذي أشـرت إليه بما لا يترك مجالاً لقائل.

ونبهت علىٰ أن ابن تيمية قد نسـب إلىٰ الإمام أحمد الموافقة علىٰ هذه العبارة المذكورة، مع أنا نجزم بأن الإمام أحمد لم ينطق بهذه العبارة بالنص المذكور ولا يقول بمعناها، وكذلك نجزم أن ابن تيمية يعلم تماما أن الإمام أحمد لم ينطق بها! ومع ذلك فقد أجاز لنفسه نسبتها للإمام أحمد رحمه الله.

فنسـبتنا الكلام المذكور لابن تيمية من الباب نفسـه الذي أجاز لنفسـه نسـبته للإمام أحمد، غير أنا افترقنا عنه بفارق مهم، وهو أن الإمام أحمد لم يقل بهذا القول، فنسبة ابن تيمية العبارة للإمام أحمد نسبة خاطئة، وأما ما فعلناه من نسبة العبارة إلىٰ ابن تيمية فهي نسبة صحيحة غير معترَضة، وسيأتي توضيح ذلك.

وقد اعترض المعترض على نسبة القول: "ما ثمَّ موجود إلا جسم أو قائم بجسم"، إلى ابن تيمية، فزعم أن ابن تيمية لا يقول بذلك القول، بل إن هذا القول ينقله ابن تيمية نقلاً فقط عن بعض النُّظَّارِ، ثم اعتبر أن نسبته إلى ابن تيمية غلط ومخالف للأمانة.

والحقيقة أن الاعتراض علينا إما أن يكون اعتراضا على نسبة المعنى الذي تدلُّ عليه العبارة لابن تيمية، بغض النظر عن اللفظ، أو أنَّ الخصم موافق على أن ابن تيمية يقول بالمعنى لكنه يخالفنا في اللفظ فيزعم أنه ليس لفظا لابن تيمية، أي أن اعتراضه إنما يكون اعتراضا على نسبة اللفظ لابن تيمية.

وسوف نوضح فيما يلي غلط هذا المعترض من الجهتين؛ فإنه سيثبت للقارئ الكريم أن ابن تيمية قائل بالمعنى، وأنه موافق على اللفظ أيضا، ولو سلمنا تنزلا أنه لم يصدر عنه اللفظ أصالة بل نقله عن غيره، فسيثبت للقارئ أن ابن تيمية وافقه على مدلوله ومعناه، ومجرد موافقته على ذلك يسوغ لنا نسبته إليه.

وسوف ننقل الفقرة كاملة من كلام ابن تيمية فيما يأتي ثم نعلق عليها بما يناسب المقام: قال ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٩) الطبعة التي قام عليها محمد بن عبد الرحمن بن قاسم: "وطوائف من النظار قالوا **ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم** إذا فسر الجسم بالمعنى الاصطلاحي لا اللغوي كما هو مستقر في فطر العامة، وهذا قول كثير من الفلاسفة أو أكثرهم، وكذلك أيضا الأئمة الكبار كالإمام أحمد في رده على الجهمية وعبد العزيز المكي في رده على الجهمية وغيرهما: بينوا أن ما ادعاه النفاة من: إثبات قسم ثالث ليس بمباين ولا محايث معلوم الفساد بصريح العقل/ وأن هذه من القضايا البينة التي يعلمها العقلاء بعقولهم." اهـ

أولا: بيان مصدر هذا النص

هذا الكلام موجود أصلا في الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/ ٢٩٥)، وقد نسب محقق الكتاب المذكور (الرد على أساس التقديس: بيان تلبيس الجهمية) هذه الفقرات

إلىٰ الفتاوىٰ الكبرىٰ (٥/ ٢٨٧)، وليس كما قال. وقد وضعه محقق الكتاب في هذا الموضع ليكمل النقص الذي في النسخة التي اعتمد عليها في تحقيق الكتاب.

وها نحن نضع لكم صورة ضوئية للفقرة المذكورة، من طبعة مجموعة الفتاوىٰ الكبرىٰ الصادرة عن مكتبة الرشد (١/ ٥٣٣).

وهؤلاء وغيرهم لا يسلمون للفلاسفة إمكان وجود ممكن لا هو جسمٌ ولا قائمٌ بجسم. بل قد صرح أئمتهم بأن بطلان هذا «القسم الثالث» معلومٌ بالضرورة بل قد بيّن أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب إمام الصفاتية: كأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله بن مجاهد، وغيرهم من انحصار الموجودات في المباين والمحايث، وأن قول من أثبت موجوداً غير مباين ولا محايث معلوم الفساد بالضرورة، مثل ما بين أولئك انحصار الممكنات في الأجسام وأعراضها وأبلغ

وطوائف من النظار قالوا: ما ثمّ موجودٌ إلا جسمٌ أو قائمٌ بجسم إذا فسّر الجسم بالمعنى الاصطلاحي، لا اللغوي كما هو مستقر في نظر العامة. وهذا قول كثير من الفلاسفة أو أكثرهم، وكذلك أيضاً الأئمة الكبار كالإمام أحمد في ردّه على الجهمية، وعبد العزيز المكي في ردّه على الجهمية، وغيرهما، بيّنوا أن ما ادّعاه النفاة من إثبات قسم ثالث ليس بمباين ولا محايث معلوم الفساد بصريح العقل، وأن هذه من القضايا البيّنة التي يعلمها العقلاء بعقولهم، وإثبات لفظ الجسم ونفيه بدعة لم يتكلم به أحد من السلف والأئمة؛ كما لم يثبتوا (٥/ ٢٩٥) لفظ التحيّز ولا نحوه، ولا لفظ الجهة ولا نحوه ولكن أثبتوا الصفات التي جاء بها الكتاب والسنّة، ونفوا مماثلة المخلوقات.

أ معقولاً ليس هو في ... هو مبيّن، وهو هذا ... كله أمرٌ مبيّنٌ مقيّدٌ ... - لا داخل العالم ولا ... وغيرها، كما يخصم بها ... ـض حجّةٌ من أقوال ... ا هو أضعف منه وأبعد ... وغيرهم يردّون هذا ... المتفلسفة من موجودات ... ائمةٌ بالأجسام: كالعقل

تأمل جيداً في العبارة داخل الخط الأحمر

أمّا الطبعة الحديثة لـ"بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية" المؤلفة من ثمانية أجزاء عدا جزء الدراسة والفهارس، فلم ترد هذه الفقرة في الموضع المذكور في الجزء الأول تحقيق الدكتور يحيىٰ بن محمد الهنيدي.

ثانيا: تحليل هذه الفقرة وبيان ما يستفاد منها

المبحث الأول: شرح قول هذه الطائفة من النظار

ذكر ابن تيمية هذا الكلام بعد أن بين أن من المتكلمين من قال بوجود موجود لا هو جسم ولا قائم بجسم، وذكر بعض الخلافات لمن قال بذلك، مما قد نبينه في رسالة أخرىٰ، فإن مقصودنا هنا إنما هو التعليق علىٰ كلامه الوارد في الفقرة المثبتة أعلاه.

وسوف نحلل هذه الفقرة ونشرحها لكي يتمكن أتباع ابن تيمية من فهم شيخهم، فربما يدفعهم هذا إلىٰ التأني قبل الردّ علىٰ المعارضين له، فإن معارضتهم ودفاعهم الأعمىٰ عنه يتسبب -بلا شكٍّ- في استخفاف الناس بعقولهم، خاصة إذا كانوا ينفون عنه ما يقول به! وقد اختبرنا أحوالهم عاما بعد عام، وتحققنا من صدق ما كان يقوله علماؤنا عنهم من أنهم يستحلون الكذب علىٰ مخالفيهم، ويتعبدون الله تعالىٰ بذلك، ويبالغون في الخصومة حتىٰ تعمىٰ أبصارهم عن رؤية الحقيقة، ثم نراهم بعد ذلك يصدقون ما افتروه من أكاذيب، ويعتقدون بأن ما اخترعوه من أوهام، عين الحقيقة والواقع!

ولن نطيل في هذه المقدمات، بل سنشرع في المراد فنقول وبالله التوفيق:

ابن تيمية يزعم أن طائفة من النظار قالت بما يلي:

[لا يمكن أن يوجد موجود إلا إذا كان جسما أو قائما بجسم.]

ومعنىٰ قولهم هذا، أنهم يحصرون الوجود كله، ويحصرون الموجودات كلها في هذين القسمين فقط.

والمقصود من الموجودات -في عبارتهم- ما يشمل الموجودات الممكنة والواجب، وهذا يستفاد من صيغة العموم (**ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم**)، فالنكرة المسبوقة بالنفي تعم قطعا كل الموجودات، ثم إتباعها بـ(إلا) يفيد الحصر، وكلمة أو الواردة في قولهم [جسم أو قائم بجسم] تفيد التنويع، وحصر الأقسام في هذين فقط.

وذلك كقولك (لا إله إلا الله) فأنت تنفي الألوهية عن كل موجود وتحصرها في الله تعالىٰ. وهكذا، فهؤلاء النظار! يحصرون الموجودات كلها -أي الجائزة والواجبة- في الأجسام وما يقوم بها.

ولا يخفىٰ أن المراد بالقائم بالجسم إنما هو الأعراض كالحركة والسكون وغيرهما.

ملاحظة: بغض النظر عن أسماء هؤلاء النظار! كما يسميهم ابن تيمية، هل هم الكرامية، أو الفلاسفة أو المجسمة، أو غيرهم، فالمقصود بالكلام هنا حقيقة رأيهم، لا تعيين اسمهم، وإن كنا نعلم قطعا من الذي يقصدهم ابن تيمية.

المبحث الثاني: مفهوم الجسم بالمعنىٰ الاصطلاحي

ذكر ابن تيمية أن هؤلاء النظار! يقولون بأن الموجودات منحصرة في الأجسام – بالمعنىٰ الاصطلاحي وبما يقوم بهذه الأجسام من أعراض.

فلا بدَّ من التنبيه هنا علىٰ معنىٰ الجسم بالمعنىٰ الاصطلاحي.

فالجسم بالمعنىٰ الاصطلاحي هو ما له ثلاثة أبعاد، الطول والعرض والارتفاع، ولا يهم ما هي مادة هذا الجسم وحقيقته، **فكل ما له ثلاثة أبعاد فهو جسم**.

ولا يخفىٰ أن هذا المعنىٰ هو القدر المشترك بين المتكلمين في معنىٰ الجسم، ولا يضرُّ بذلك قول بعضهم إن الجسم قد يكون ممتدا في جهة واحدة فقط، فإن من قال بذلك لا ينكر أن ما امتد في ثلاثة أبعاد وجهات، فهو جسم، ولكنه لا يحصر الجسمية في ذلك.

فالخلاصة أن هذه الطائفة من النظار! علىٰ حسب تسمية ابن تيمية لهم، يقولون: إن كل موجود –سواء أكان واجب الوجود أو ممكن الوجود– فإنه لا بدَّ أن يكون جسما، ممتداً في ثلاثة أبعاد. وبالطبع لا بدَّ أن يكون قائما به الأعراض، أو أمور حادثة تقوم به –أي توجد به بعد أن لم تكن موجودة– بغض النظر عن التسمية بالأعراض أو سواها.

المبحث الثالث: بيان من وافق هؤلاء النظار! في قولهم كما يفهم من هذه الفقرة

لقد ذكر ابن تيمية بفحولة تامة، وثقة أكيدة، أن هؤلاء النظار لم يتفردوا بقولهم هذا، بل زعم أن غيرهم قد وافقهم في ذلك، ونصَّ علىٰ الموافقين لهم وها نحن نفصل في ذكرهم:

١ - زعم أن العامة يقولون بهذا القول ويوافقون هؤلاء النظارَ، أي إن عوام الناس يقولون: إن الموجودات الواجبة والجائزة كلها أجسام أو أمور قائمة بأجسام. وهذا الزعم لا يسلم لابن تيمية، ولكنه كعادته يزج بالعوام في كل مشكلة، وكأنه يتبع أسلوب التحريض بالمعنىٰ السياسي المشهور في هذه الأزمنة، ويلبس علىٰ الناس، فيوهمهم أن فطرتهم تستلزم القول بذلك. وقد علم القاصي والداني أن الإنسان يولد من بطن أمه عاريا عن العلوم كما قال الله تعالىٰ (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا)، ولكن ابن تيمية لا يسلم لهذه الآية، ويزعم أن فطرة العوام فيها ما يزعمه من هذا الاعتقاد الغريب.

٢- كثير من الفلاسفة أو أكثرهم: في الحقيقة هناك طامات عامات في هذه الكلمات الغريبات، فابن تيمية في أكثر كتبه يزعم أنه يخالف الفلاسفة، ويبالغ في التشنيع عليهم، ويتهمهم بالإلحاد والكفر والفسوق والخروج عن حدود الديانة! ولكنا نراه هنا يصرح لنا عن مفاجأة غريبة، وهي أن هؤلاء الفلاسفة — كثير منهم أو أكثرهم علىٰ حدِّ قوله- يقولون بما يقول به هؤلاء النظار! ونحن نعلم أن قوله هذا غلط محض، ونسبة باطلة للفلاسفة. وسوف نسلم لابن تيمية -تنزلاً- صحة هذه النسبة، وسنقوم لاحقًا بالتعليق عليها بما يلائم المقام. فالحاصل إذن أن أكثر الفلاسفة أو كثير منهم، يوافقون فطر العامة، ويوافقون هؤلاء النظار في عقيدتهم التي يعتقدون بها. فلنرَ أيضا من الذين يوافقون هؤلاء النظار علىٰ حسب زعم ابن تيمية في هذه الفقرة.

٣- ذكر ابن تيمية أن الأئمة الكبار أيضـــا يوافقون هؤلاء النظار في قولهم أنه لا موجود -واجبا أو جائز الوجود- إلا وهو جســم أو قائم بجســم، ومن المعلوم أن إطلاق لفظ الأئمة في هذا المقام، يراد به أئمة الإســلام، وأئمة الدين المتبعين، الذين يقتدي بهم المســلمون، ولا ريب أن ابن تيمية يعتبر هؤلاء الأئمة علىٰ الصـواب، وعلىٰ العقيدة الصـحيحة، وإلا لما أطلق عليهم وصــفَ (الأئمة الكبار)، وإلا -أي وإن لم يعتبرهم علىٰ صــواب في قولهم هذا- لزم أن يبدع هؤلاء الأئمة الكبار في أصـول الدين، فمن هم هؤلاء الأئمة الكبار؟ إن ابن تيمية يزعم أن الإمام أحمد بن حنبل من الأئمة الذين يوافقون هذه الطائفة من النظار في عقيدتهم، فهو ينســب إلىٰ الإمام أحمد أنه يقول : ما ثم موجود -واجب أو ممكن- إلا جسم أو قائم بجسم. ثم يزعم ابن تيمية أن الإمام عبد العزيز المكي يوافق هؤلاء الطائفة من النظارَ! ثم قام ابن تيمية بتأكيد زعمه موافقة الأئمة الكبار لهؤلاء النظار بادعاء أن هؤلاء الأئمة أثبتوا انتفاء وجود قسـم ثالث غير جسـم وغير قائم بجسـم، يعني أنهم قالوا بحصر الموجودات في الأجسام وما يقوم بها من أعراض وحوادث.

٤ - الآن لو ســألنا أنفســنا: أين هو موقع ابن تيمية من هذا الأمر كله، هل يوافق هؤلاء النظار في قولهم، أم يخالفهم ويخالف من زعم أنه يوافقهم، من فطر العوام وكثير أو أكثر الفلاســفة والأئمة الكبار....؟ إن جواب كل عاقل منصــف قاطع بأن ابن تيمية لا بدَّ أن يكون موافقا لهؤلاء جميعـًا في قولهم، وإلا لزمه مخالفة الأئمة الكبار خاصــة الإمام أحمد بن حنبل بعد أن زعم أنه يقول بهذا القول، ويلزمه أن يخالف ما اســتقر في فطر العامة، وهذا ممتنع فإنه دائما يحتج بما يزعم أنه مستقر في فطر العامة. إذن نستطيع القول باطمئنان أن ابن تيمية يقول بقول هذه الطائفة من النظار أيضا.

تنبيه: لا شكَّ أن الإمام أحمد بن حنبل لم يتلفظ بصراحة في كتبه بهذه العبارة التي نسب ابن تيمية القول بمضمونها إليه، أعني [ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم]، ومع ذلك فإن ابن تيمية صحح لنفسه أن ينسب إليه القول بها.

ولا شك أن الإمام عبد العزيز المكي لم يتلفظ بهذه العبارة أيضا، ومع ذلك أجاز ابن تيمية لنفسه أن ينسب إليه القول بها لمجرد أنه اعتقد أنه يقول بمعناها.

وكذلك نحن نجزم أنه ليس جميع العوام قالوا بنص هذه العبارة، ومع ذلك فقد نسب ابن تيمية القول بها إليهم. وكذلك القول في الفلاسفة.

إذن نستنتج من ذلك كله: أننا يجوز أن ننسب القول بهذه العبارة لابن تيمية، وإن لم يصدر منه التلفظ بها ابتداءً، بل سبقه بها غيره ممن زعم أنهم يقولون بها، فموافقة ابن تيمية علىٰ معنىٰ هذه العبارة كافٍ إذن في تصحيح نسبة قوله بها.

إذن كما صحَّ لابن تيمية أن يقول إن الإمام أحمد بن حنبل والإمام عبد العزيز المكي وأكثر الفلاسفة والعامة يقولون:"ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم"، فكذلك يصح لنا أن نقول: إن ابن تيمية يقول:"ما ثم موجود إلا هو جسم أو قائم بجسم"، والدليل علىٰ صحة نسبتنا القول بهذا لابن تيمية هو موافقته علىٰ مضمونها، واستدلاله علىٰ صحتها بما ذكره وبيَّنَّاه.

خاصة أنه نسب للأئمة الكبار أنهم بينوا أن هذه القضية من "القضايا البينة التي يعلمها العقلاء بعقولهم"، ووافق علىٰ ذلك ولم ينقض قولهم. فيستحيل أن يخالف ما يقول به العقلاء بزعمه،كما يستحيل أن يخالف القضايا التي يصفها أنها بينة. وإلا لزمه التهافت الصريح.

تساؤل: هل يوافق أتباع ابن تيمية المعاصرون علىٰ نسبته هذا القول للإمام أحمد بن حنبل، وذلك بغض النظر عن موافقة ابن تيمية له أو لا؟

فإن وافقوه علىٰ ذلك، فإما أن يقولوا إن ابن تيمية مخالف لأحمد بن حنبل في أصل من أصـــول علم التوحيد، وهذا مســـتلزم لتبديع أحدهما أو تكفيره، أو يقولوا: إن ابن تيمية موافق له، وعلىٰ ذلك لا يحق لهم استنكار نسبة هذا القول إليه.

زيادة بيان لإقامة الحجة علىٰ التيميين لعلهم يذَّكرون

سنعيد شرح العبارة الثانية التي كنا أوردناها في كتاب الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، والسبب الذي من أجله نقوم بذلك، هو

أولاً: أتباع ابن تيمية منهم من ليس عنده القدرة علىٰ فهم كلام شـيخهم وإمامهم، وهذه طامة عظيمة، فلذلك سنقوم بإعادة شرح ما أوجزناه لعلهم يفهمون.

ثانيـاً: بعض التيميين يفهمون ما المقصـــود من كلامنا، ولكن لارتباطهم العضـــوي والمادي والنفســي ببعض الجهات والمراكز والهيئات، لا يمكنهم أن يعترفوا بما نقوله من الحقِّ، فتراهم يتبعون طريقة التظاهر بعدم الفهم، والحاذق منهم يحاول إثبات أن ما نستدلُّ به من كلام ابن تيمية لا يدلُّ فعلا علىٰ ما ننسبه إليه.

فلذلك سنحاول إتعاب أنفسنا أكثر معهم، حرصا علىٰ إقامة الحجة عليهم، ولعل هذا يساعد في تفتح عيونهم وقلوبهم التي أصابها الصدأ من استمرار مداومتهم علىٰ ما هم عليه.

ثالثا: بعض الناس الذين لا تعمق عندهم في هذه العلوم والأفكار والمعاني -ســـواء في ذلك عوام الأشاعرة وغيرهم- ربما ينخدعون بما يلقيه التيميون من شبه وتشكيكات علىٰ كلامنا في "الكاشـف الصـغير"، فلذلك نرىٰ من المفيد أن نعيد الشـرح والتوضـيح لهؤلاء ولغيرهم من مريدي معرفة الحق في هذا النزاع.

فها هو ما قلنا في "الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية" منذ أكثر من سبع سنوات:

" وكلمته هذه [أي قوله "ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم"]عامة كما قلنا يريد بها المخلوقات والخالق، ثم إنه قد وضح بشكل مفصل معنىٰ هذه العبارة العامة فقال

في (١/ ٩٣) : "ومعلوم أن كون الباري ليس جسما ليس هو مما تعرفه الفطرة بالبديهة، ولا بمقدمات قريبة من الفطرة، ولا بمقدمات بينة في الفطرة، بل مقدمات فيها خفاء وطول، وليست مقدمات بينة ولا متفقا علىٰ قبولها بين العقلاء، بل كل طائفة من العقلاء، تبين أن من المقدمات التي نفت بها خصومها ذلك ما هو فاسد معلوم الفساد بالضرورة عند التأمل وترك التقليد وطوائف كثيرون من أهل الكلام يقدحون في ذلك كله ويقولون بل قامت القواطع العقلية علىٰ نقيض هذا المطلوب، وإن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسما، **وما لا يكون جسما لايكون معدوما، ومن المعلوم أن هذا أقرب إلىٰ الفطرة والعقول من الأول** ". أهـ.

لاحظ أن العبارة المسودة في آخر كلامه، هكذا هي في المطبوع، ومن حقها أن تكون "لا يكون إلا معدوما" كما يناسب السياق وكما سوف تدلل عليه بعد قليل، وعلىٰ كل حال فهو يقارن بين قولين.

القول الأول : قول من يقول أن الباري عز وجل ليس جسما.

القول الثاني : قول من يقول أنه يجب أن يكون جسما، لأن كل موجود يجب أن يكون جسما. وما لا يكون جسما فهو يكون معدوما.

وابن تيمية كما تراه يرجح القول الثاني بأنه أقرب إلىٰ الفطرة والعقول."اهـ

وهذه الفقرة التي نقلناها في الكاشف الصغير كانت موجودة في الطبعة القديمة لكتاب ابن تيمية "بيان تلبيس الجهمية" في (١/ ٩٣)، وهذه الفقرة موجودة أيضا في النسخة الجديدة المحققة من هذا الكتاب، وها هي صورتها من الجزء الأول صفحة ٣٥٨-٣٥٩، من الطبعة الجديدة للكتاب التي أخرجتها وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف-الأمانة العامة:

ولنبدأ بإيضـــاح كلام الإمام الرازي قبل ذكر ما ردَّ به عليه ابن تيمية، فالإمام الرازي رحمه الله تعالىٰ يقول ما حاصله:

إن كلا من الحنابلة والكرامية الذين يخالفون أهل الحق فيقولون بأن الله تعالىٰ مؤلف من أجزاء وأعضـــاء، وأنه جســم، يلزمهم إثبات موجود لايســتطيع الوهم والخيال أن يدركه، بمعنىٰ أن الوهم والخيال لا يقبل أن يتصـور مثل هذا الموجود، وإذا صحَّ لنا إثبات أن هذا الأمر يلزم المخالفين لنا، فإنا نقول لهم: لا يجوز لكم أن تشــنعوا علىٰ أهل الحق أنهم يخالفون العقل والوهم والخيال، في قولهم بأن الله تعالىٰ موجود لا في مكان ولا في زمان، وأنه ليس له حد وليس جســمًا ولا مؤلفا من أعضاء وأجزاء....الخ.

هذا خلاصة كلام الإمام الرازي...

وقد بين الإمام الرازي كيفية لزوم مخالفة الوهم والخيال لكل من الكرامية والحنابلة، فقال في أساس التقديس: في إلزام الكرامية بما وضحناه

" أما الكرامية. فإنا إذا قلنا لهم، لو كان الله تعالىٰ مشـــاراً إليه بالحس، لكان ذلك الشــيء إما أن يكون منقســما فيكون مركبا- وأنتم لا تقولون بذلك- وإما أن يكون غير منقســم، فيكون في الصــغر والحقارة، مثل النقطة التي لا تنقســم، ومثل الجزء الذي لا يتجزأ- وأنتم لا تقولون بذلك.

وعند هذا الكلام قالوا: إنه واحد منزه عن التركيب والتأليف، ومع هذا، فإنه ليس بصغير ولا حقير. ومعلوم: **أن هذا الذي التزموه مما لا يقبله الحس والخيال، بل لا يقبله العقل أيضـًا**. لأن المشار إليه بحسب الحس، إن حصل له امتداد في الجهات والأحياز، كان أحد جانبيه مغايراً للجانب الثاني. وذلك يوجب الانقســام في بديهة العقل. وإن لم يحصـل له امتداد في شــيء من الجهات، لا في اليمين ولا في اليســار ولا في الفوق ولا في التحت، كان نقطة غير منقســمة، وكان في غاية الصــغر والحقارة. وإذا لم يبعد عندهم التزام كونه غير قابل للقســمة، مع كونه عظيما، غير متناه في الامتداد (مع أن هذا جمع

بين) النفي والإثبات، ومدفوع في بدائه العقول (فكيف حكموا بأن القول بكونه- تعالىٰ- غير حال، ولا مباين عنه بحسب الجهة: مدفوع في بدائه العقول)؟"اهـ

فالذي لا يقبله الخيال كما يقرره الرازي: أن يكون الشيء ممتدا في الأبعاد ثم لا يكون مركبًا، وذلك لأن كل ممتد مركب، أما الاعتراف بالامتداد مع نفي التركيب فهو غير مقبول للخيال ولا للعقل كما قرر الرازي، فما يقرره الرازي مبني علىٰ دعواهم إثبات التحيز والامتداد، ثم بيَّن رحمه الله تعالىٰ كيفية لزوم مخالفة الوهم لمن خالف من الحنابلة قول أهل الحقِّ فقال:

" وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض، فهم أيضًا معترفون بأن ذاته تعالىٰ مخالف لذوات هذه المحسوسات. فإنه تعالىٰ لا يساوي هذه الذوات في قبول الاجتماع والافتراق والتغير والفناء، والصحة والمرض، والحياة والموت. إذ لو كانت ذاته- تعالىٰ- مساوية لسائر الذوات في هذه الصفات، لزم: إما افتقاره إلىٰ خالق آخر- وعلىٰ هذا يلزم التسلسل- أو يلزم القول بأن الإمكان والحدوث غير محوج إلىٰ الخالق- وذلك يلزم منه نفي الصانع- فثبت: أنه لابد لهم من الاعتراف بأن خصوصية ذاته- التي بها امتازت عن سائر الذوات- لا يصل الوهم والخيال إلىٰ كنهها- وذلك اعتراف بثبوت أمر علىٰ خلاف ما يحكم به الوهم ويقضي به الخيال. وإذا كان الأمر كذلك، فأي استبعاد في وجود موجود غير حال في العالم ولا مباين بالجهة للعالم، وإن كان الوهم والخيال لا يمكنهما إدراك هذا الموجود؟

وأيضًا: فعمدة مذهب الحنابلة أنهم متىٰ تمسكوا بآية أو بخبر يوهم ظاهره شيئًا من الأعضاء والجوارح، صرحوا بأنا نثبت هذا المعنىٰ لله تعالىٰ علىٰ خلاف ما هو ثابت للخلق. فأثبتوا لله-تعالىٰ- وجهًا، علىٰ خلاف وجوه الخلق، ويداً علىٰ خلاف أيدي الخلق. ومعلوم أن اليد والوجه بالمعنىٰ الذي ذكروه مما لا يقبله الخيال والوهم. فإذا عقل إثبات ذلك علىٰ خلاف الوهم والخيال. فأي استبعاد في القول بأنه تعالىٰ موجود، وليس داخل العالم ولا خارج العالم. وإن كان الوهم والخيال قاصرين عن إدراك هذا

الموجود؟"

فقد اتضح أن الإمام الرازي يلزم من قال من الحنابلة بهذه الأقوال بناء على قولهم، فلما كانوا يقولون إننا نثبت اليد على خلاف ما نتوهمه وما نحس به، على الأقل في ظاهر قولهم، فالرازي يقول لهم: هذا فيه إثبات شيء على خلاف الخيال. فلم تنكرون أن يثبت موجود على خلاف الخيال.

وإذ تبين الآن ما استدلَّ به الإمام الرازي في وجه معارضة المخالفين من الحنابلة والكرامية، وظهر لذوي العقول السليمة مدى قوته ودقة معانيه، وسداد مبانيه، فلنشرع الآن في إيراد كلام ابن تيمية وبيان ما وقع فيه من مغالطات.

قال ابن تيمية في بعض الوجوه التي ردَّ فيها على الإمام الرازي، وذلك في كتاب "بيان تلبيس الجهمية" (١/ ٣٥٨-٣٥٩):

> **الوجه الثاني والأربعون**[٣]: أن جميع الناس من المثبتة والنفاة متفقون على أن هذه المعاني/ التي حكيتها[٤] عن خصمك هي التي تظهر للجمهور ويفهمونها من هذه النصوص،
>
> من غير إنكار منهم لها ولا قصور في خيالهم ووهمهم عنها، والنفاة المعتقدون انتفاء هذه الصفات العينية لم يعتقدوا انتفاءها لكونها مردودة في التخيل والتوهم، ولكن اعتقدوا أن العين التي تكون كذلك هو جسم، واعتقدوا أن الباري ليس بجسم، فنفوا ذلك.

التعليق على كلام ابن تيمية:

ابن تيمية -كما ترى- يتحدث عن المعاني التي يقول الإمام الرازي بنفيها، وهي الأعضاء والجسمية، والحدود ...الخ.

فيقول ابن تيمية للإمام الرازي: أنت تزعم أن إثبات الأعضاء والحدود والجسمية لله تعالى منافٍ للوهم، وأن خيال الناس لا يمكن أن يقبله، ولذلك فأنت تزعم أن من يقول بذلك فهو مخالف للعقل والنقل.

ثم يستدرك ابن تيمية فيقول: ولكن الحق الذي لا ريب فيه، أن إثبات الأعضاء والأجزاء لله، وكذلك إثبات الجسمية لله ليس فيه شيء يخالف الوهم والخيال، بل الحقُّ أن الوهم والخيال يقبل كون الله تعالى جسما ومركبا من أعضاء ويقبل أن

يكون الله تعالىٰ ممتدا في المكان ومتحيزاً. وهذه التفاصيل أثبتنا قول ابن تيمية بها في الكاشف الصغير.

ثم يقول ابن تيمية: إن النفاة لكون الله تعالىٰ جسما لم ينفوا كونه جسما لكون أوهامهم وخيالهم لم يقبل تصور الله كذلك، بل لأنهم اعتقدوا استحالة كون الباري جسما، واعتقدوا أن كل من كان له يد هي جزء له وبعض لذاته، ووجه هو عين ثابتة له، ...الخ، اعتقدوا أن كل من ثبت له ذلك فهو جسم، ولما استحال عندهم كونه جسما منعوا إثبات هذه الأمور **(أي اليد التي هي جزء وبعض وركن، والوجه الذي هو جزء وبعض...وهي ما يسميها ابن تيمية بصفات الأعيان)**. إذن فالسبب في معارضة هؤلاء لإثبات هذه الأمور لله تعالىٰ عند ابن تيمية هو اعتقاد ثبوت التلازم بين هذه الأمور، وبين كون من ثبتت له جسما، ثم اعتقادهم استحالة التجسيم لله.

هذا هو تحليل كلام ابن تيمية لمن لم يستطع أن يفهم مراده....

وليس أمام ابن تيمية للانفكاك من كلام الرازي إلا أحد أمرين:

الأول: أن يمنع معارضة ما وضحه الرازي للخيال والوهم أعني زعمهم كون الذات ممتدة وغير مركبة، ويزعم أن الخيال يقبلها ويرضىٰ بإثبات ذلك لله تعالىٰ.

الثاني: أن يزعم أنه لا يوجد دليل علىٰ امتناع كون الله تعالىٰ جسما، أي ممتدا في الأبعاد ويلتزم التركيب والتحيز والجهة الحسية ونحو ذلك. فإنه إذا منع دعوىٰ الرازي بإحالة ذلك، انسدَّ الباب أمام الرازي لكي يثبت استحالة نسبة تلك الأعضاء والأجزاء لله تعالىٰ بسبب استلزامها للجسمية، وهذا المسلك مخالف لما يزعمه المتقدمون ممن يناقشهم الرازي كما هو واضح. ويبقىٰ كلام الرازي صحيحا في بيان تناقض مذهب من ذكرهم.

ويلزمه عند ذلك، أن يقرر ثبوت تلك الأعضاء لله تعالىٰ، ويقرر كون الله تعالىٰ جسما متحيزا ممتدا في جهة الخ...

والحقيقة أن ابن تيمية قد قال بهذا الاحتمال الثاني بتمامه، فصرح أولا أنه لا دليل علىٰ امتناع كون الله تعالىٰ جسما، وعلىٰ ذلك فإن كان ثبوت تلك الأعضاء يستلزم إثبات الجسمية لله تعالىٰ، فهو يقول بأن الله تعالىٰ جسم، ويعتقد بذلك. وهذا هو حال العديد من التيميين في هذا العصر كابن عثيمين في شرحه علىٰ العقيدة الواسطية.

وسوف ترىٰ بعينيك كيف يعترف ابن تيمية بذلك كله.

وأما القسم الأول، فقد تهافت فيه ابن يتيمة كثيرا، وألزم الإمام الرازي بما لا يلزمه، ويبدو أنه لم يفهم ما الذي يثبته الإمام الرازي علىٰ الكرامية ومن وافقهم من الحنابلة، فشرع في إلزامه بناء علىٰ فهمه، أو عدم فهمه.

ويوجد احتمال آخر: وهو أن يكون ابن تيمية قد فهم تماما ما الذي أراده الإمام الرازي بإلزامه، ولكنه كعادته يغالط في المجادلة ليحاول التملص وإظهار أن الرازي يتناقض في أقواله واستدلالاته.

وبيان ذلك:

أن الإمام الرازي إنما ألزمهم كما قلنا في المقدمة بأن اعتقادهم كون الله تعالىٰ له أعضاء أو كونه جسما، مع نفيهم لوجود المقدار له والحيز والامتداد في الأبعاد، يلزمهم من الجمع بين هاتين المقدمتين استحالة قدرة الوهم والخيال علىٰ تصور الله تعالىٰ. وهذا يخالف اعتقادهم، ويعارض تشنيعهم علىٰ أهل الحق من الأشاعرة عندما يقولون: إن الله تعالىٰ موجود ولكنه لا صورة له ولا حيز له ولا هو محدود، ولا هو في مكان، ولا امتداد لذاته، وليس مركبًا من أعضاء، ...الخ، فيشنع الكرامية والحنابلة عليهم فيقولون: هذا الموجود الذي تعتقدون به لا يمكن تصوره في الخيال والوهم لا يقبله.

فيحتجون على أهل السنة بمعارضة الوهم والخيال، لأنهم يتخذون الوهم والخيال مرجعين ومصدرين من مصادر المعرفة والعلوم في الإلهيات.

ولذلك يلزمهم الإمام الرازي بمخالفة الوهم والخيال بالطريقة التي رأيناها.

ولا أعتقد أن ابن تيمية لم يفهم تماما مراد الإمام الرازي رحمه الله تعالى في إلزامه، ولكنه كعادته يغالط في كلامه، ويرمي خصومه من أهل السنة باتهامات التناقض ومخالفة الفطرة السليمة والكتب السماوية وكلام الأنبياء إلى آخر ادعاءاته التي صارت محفوظة معروفة!

ثم قال ابن تيمية (١/ ٣٥٩-٣٦٠):

> ومعلوم أن كون الباري ليس جسمًا ليس هو مما تعرفه الفطرة بالبديهة ولا بمقدمات قريبة من الفطرة، ولا بمقدمات بينة في الفطرة؛ بل بمقدمات فيها خفاء وطول، وليست مقدمات بينة، ولا متفقًا على قبولها بين العقلاء؛ بل كل طائفة من العقلاء تبين أن من المقدمات التي نفت بها خصومها ذلك ما هو فاسد معلوم الفساد بالضرورة عند التأمل وترك التقليد. وطوائف كثيرة من أهل الكلام يقدحون في ذلك كله، ويقولون: بل قامت القواطع العقلية على نقيض هذا المطلوب، وأن الموجود القائم بنفسه لايكون إلا جسمًا، وما لايكون جسمًا لايكون إلا[1] معدومًا. ومن المعلوم أن هذا أقرب إلى الفطرة والعقول من الأول.
>
> وإن قال النفاة: إن هذا حكم الخيال والوهم، فقد اتفقوا على أن الوهم والخيال يثبت الصانع على قول مثبتة الجسم لا على قول نفاته. فإذا كان الوهم والخيال يثبته كذلك، بإقرار النفاة فكيف تكون هذه الصفات منفية عنه في حكم الوهم والخيال؟! هذا خلاف ما اتفق عليه النفاة والمثبتة؛ بل على هذا التقدير يكون الوهم والخيال مقرًا بما قاله أهل الإثبات في الذات والصفات دون ما قاله النفاة. وهذا أمر بين لايتنازع فيه عاقلان.
>
> (١) «إلا» ساقطة من (ط).
>
> انتهى كلام ابن تيمية

أقول: الحقيقة أن هذه الفقرة مهمة جداً، وهي في غاية الخطورة. ولذلك سنلفت النظر إلى بعض أهم ما فيها، فالمنصف يكفيه قراءتها ليعرف حقيقة اعتقاد ابن تيمية. وأما المغالط المتعصب المتبع للهوى، فلو أتى ابن تيمية بنفسه ليقول له إنني أثبت الحد والجهة والجسمية بالمعنى الاصطلاحي لله تعالى، لحاول أن يصرف كلامه عن معناه.

ونحن لا نستبعد أن يكون العديد من التيميين يعرفون تماماً حقيقة اعتقاد الرجل، ولكنهم يحاولون التستر عليه عندما يواجهون بالانتقاد الوارد عليه، وأما فيما بين أنفسهم فيعترفون تماما باعتقاده.

فلنبدأ تحليل بعض أهم مواضع كلامه هنا.

أولا: إنه يقول إن نفي كون الله تعالىٰ جسما، ليس مما تعرفه الفطرة بالبديهة، ولا بمقدمات قريبة من الفطرة.

وإن نفىٰ كون الله تعالىٰ جسما لا تعرفه الفطرة بمقدمات بينة في الفطرة.

وإن ادعىٰ إنسان أنه يعرف نفي كون الله تعالىٰ جسما، فلا يمكن أن يعرفه بمقدمات بديهية ولا قريبة من الفطرة، بل إن سلم له ذلك فلا يمكن أن يأتي إلا بمقدمات فيها خفاء وطول، وليست متفقا عليها بين العقلاء.

فالمقدمات التي يعتمد عليها نفاة كون الله تعالىٰ جسما، كل طائفة من العقلاء تنفي بعض تلك المقدمات.

وهو قد قال: إن العقلاء عندما يتركون التقليد فإنهم يبطلون تلك المقدمات التي يعتمد عليها من ينفي كون الله تعالىٰ جسما.

إذن لا حجة لدىٰ من ينفي كون الله تعالىٰ جسما إلا التقليد لغيره. فمن تجرد من التقليد فإنه لا ينفي كونه تعالىٰ جسما.

إذن فالعاقل المجتهد عند ابن تيمية لا ينفي الجسمية عن الله تعالىٰ...!

هذا هو صريح كلامه ليس استنباطا منه، ولا إلزاما له به.

ثانيا: ثم إنه يقول: إن طوائف كثيرة من أهل الكلام يقدحون في ذلك كله.

نسأل هنا: علىٰ ماذا يعود اسم الإشارة في قوله "يقدحون في ذلك كله"...؟

الجواب: من الواضح أنه يعود علىٰ جميع المقدمات التي يعتمد عليها نفاة الجسمية عن الله تعالىٰ.

ومن الواضح أنه يعود علىٰ الأدلة التي يعتمد عليها نفاة الجسمية عن الله تعالىٰ.

إذن فابن تيمية يذكر الآن طائفة من المتكلمين ينفون الأدلة التي تدل علىٰ نفي كون الله تعالىٰ جسما...

فلا بدَّ أن تكون هذه الطائفة من المتكلمين غير نافين للجسمية عن الله تعالىٰ، فهم إذن من المجسمة المثبتين لكون الله تعالىٰ جسماً.

ثالثا: إذن صار عندنا الآن طائفتان

الأولىٰ: تنفي كون الله جسما، ويحكم عليها ابن تيمية بأن مقدماتها ليست فطرية، ولا بديهية، بل هي خفية، بل إن الأدلة والمقدمات التي يعتمدون عليها، باطلة عند النظر المجرد والابتعاد عن التقليد.

فابن تيمية إذن يعارض الذين ينفون الجسمية عن الله تعالىٰ.

وأما الطائفة الثانية: فإنها تنفي جميع الأدلة التي يعتمد عليها نفاة الجسمية. فهؤلاء إذن يثبتون التجسيم لله تعالىٰ.

والسؤال الحاسم الآن:

مع في أيِّ طائفة يقف ابن تيمية؟

هل يقف مع الطائفة الأولىٰ، أم الثانية؟

هل يقف مع نفاة الجسمية عن الله تعالىٰ، أم يقف مع مثبتي الجسمية لله تعالىٰ عن ذلك؟!

إن ابن تيمية يصف قول المثبتين لكون الله تعالىٰ جسما، ويذكر أنهم يزعمون أن القواطع العقلية قامت علىٰ نقيض هذا المطلوب، والمطلوب هنا نفي الجسمية، ونقيضه هو إثبات الجسمية، فهؤلاء إذن يقولون إن القواطع العقلية قد قامت علىٰ إثبات الجسمية لله تعالىٰ.

وهذه الطائفة تقول: إن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسما، وما لا يكون جسما لا يكون إلا معدوما.

إذن هذه الطائفة تحصر الموجودات القائمة بنفسها في الأجسام، فكل موجود قائم بنفسه، فهو جسم، وما لا يكون جسما لا يكون إلا معدوما!

ألا يذكرنا هذا بالقول الذي نسبه ابن تيمية سابقاً إلىٰ الأئمة الكبار، والعوام وكثير من الفلاسفة بل أكثرهم!

وزعم كما في النص السابق أن هذا القول هو الذي يقول به الأئمة الكبار مثل الإمام أحمد وعبد العزيز المكي، وأن الحجة القائمة عليه بينة عند العقلاء.

وأثبتنا سابقا أنه لا بدَّ أن يكون قائلا بهذا القول.

وما نراه في هذه الفقرة يؤيد تماما ما انتهينا إليه سابقاً، من أن ابن تيمية يؤيد رأي من يحصر الموجودات في الأجسام والأمور القائمة في الأجسام.

ولذلك فهو يختم الفقرة السابقة بقوله:

"ومن المعلوم أن هذا أقرب إلىٰ الفطرة والعقول من الأول"اهـ

وكلمة "هذا" في هذه العبارة تعود إلىٰ الرأي الثاني، وهو رأي من يثبت الجسمية لله تعالىٰ.

فهذا تصريح من ابن تيمية بأنه يرجح قول الطائفة الثانية، وهي الطائفة التي تقول إن الله تعالىٰ جسم.

ولا يجوز بعد هذا البيان أن يبقىٰ أتباع ابن تيمية يغالطون الناس فيصورون رأيه علىٰ خلاف ما هو عليه.

ولا يجوز أن يستمروا علىٰ زعمهم بأنا عندما ننسب هذا القول إليه، فإنا نغالط مغالطة...فبعد هذا البيان والتوضيح يظهر للعاقل من الذي يتبع المغالطات....

والحقيقة أن الكلام الذي قاله ابن تيمية في كتبه مما يدلُّ علىٰ هذا القول والاعتقاد كثير جداً، وعلماء التيميين يسلمون بذلك، ويعرفون تماما أن ابن تيمية لا ينفي الجسمية عن الله تعالىٰ، بل يثبتها له بالمعنىٰ الاصطلاحي الذي ذكرناه سابقا.

وأما عوامهم، والمغترون منهم، فهؤلاء –أكثرهم– في أول أمرهم يكونون منزهين لله تعالىٰ عن الجسمية، وينزهون الله تعالىٰ عن الأعضاء والتركيب...الخ، ولكنهم عندما يغرقون في التعصب لهذا الرجل، ويفهمون قوله تماما، يصبحون في شك وريب، وخلخلة هائلة، فإنهم إما أن يصرحوا باعتقاد ابن تيمية بهذا الرأي الباطل ويتابعونه علىٰ ذلك، فيقعون في الهاوية، أو يخفون اعتقاده بذلك، ويحاولون تأويل ما صدر عنه من كلام دالٍّ علىٰ ذلك، ولكنهم لا يستطيعون إلىٰ ذلك سبيلاً، فيلجئون إلىٰ المغالطات والافتراءات علىٰ المخالفين لهذا الرجل.

والاحتمال الأخير أن يصرحوا بمخالفته في هذا الاعتقاد، ويعلنوا عن رأيهم هذا، وقد قام بعض الوهابية التيمية –السابقين– فوقفوا هذا الموقف، وكانوا شجعاناً، لأنهم عرفوا أنهم سيحاسبون أمام الله تعالىٰ لا أمام ابن تيمية، فأعلنوا مخالفتهم لابن تيمية في اعتقاده، وصرحوا بأنَّ كلام ابن تيمية لا يوافق كلام السلف، ولا هو موافق للأدلة القرآنية، ولا يملك دليلا واحدا من الحديث الشريف علىٰ ما يقول.

ونحن فيما كتبناه هنا، لم نرد إلا بيان ما عرفناه، وإقامة الحجة علىٰ من خالفنا فيما ذهبنا إليه، لا نريد مما نقول نفعا دنيوياً ولا مصلحة فانية، ولا نبغي مما نعمله رئاسة ولا زعامة، ونحن نعلم أن بعض عوام السلفية والتيمية وبعض الأشاعرة وغيرهم، قد ينخدعون بتخييلات التيمية والوهابية، ونأمل أن يكون ما كتبناه دافعا لهم لإعادة النظر والتثبت مما يقرؤون.

وندعو الله تعالىٰ أن يوفق جميع المسلمين ويهدي من يريد الحق.

الملحق رقم (٢)

تحليل مواقف الناس من عبارة

ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم

[وهو مقال تم نشره قبل سنوات على الشبكة الدولية]

[ونعيد نشره هنا مع بعض التعليقات والزيادات]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وبعد

فإنني أشكر جميع الإخوة من أهل السنة الذين شاركوا في هذا الموضوع، وأريد أن أطمئنهم إلىٰ أن هؤلاء التيمية لن يزالوا متمسكين بالتهافت الذي علمهم إياه أستاذهم ابن تيمية، ولن يزالوا غير قادرين علىٰ التخلص من الإشكالات العديدة التي ورطهم فيها، وما زالوا للأسف يكتشفونها يوما بعد يوم.

ومن هذه الأمور التي اندهشوا لما عرفوها، عبارة ابن تيمية التي يقولها منشئًا إياها من نفسه معتقداً بها، حاكيًا إياها بالمعنىٰ عن غيره من الأئمة الذين يرضاهم أئمة له، ويعتبرهم قدوة، وقد حكاها عن غيرهم ممن يخالفهم ويعارضهم وهم كثير من الفلاسفة علىٰ حد تعبيره، فلفظ العبارة لفظه هو، لا لفظ غيره، فلم يتلفظ الإمام أحمد بهذه العبارة، ولا عبد العزيز المكي، ومع ذلك أجاز ابن تيمية لنفسه نسبتها إليهما، وما ذلك إلا بالمعنىٰ ناسباً ذلك إليهما بغير وجه حقٍّ.

وهاكم قولَه: لفظه وتركيبه الذي ورد فيهما، فقد قال ابن تيمية بعد كلام له: "وطوائف من النظار قالوا ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم إذا فسر الجسم بالمعنىٰ الاصطلاحي، لا اللغوي كما هو مستقر في فطر العامة، وهذا قول كثير من الفلاسفة أو أكثرهم، وكذلك أيضا الأئمة الكبار كالإمام أحمد في رده علىٰ الجهمية وعبد العزيز المكي في رده علىٰ الجهمية وغيرهما، بينوا أن ما ادعاه النفاة من إثبات قسم ثالث ليس بمباين ولا محايث معلوم الفساد بصريح العقل، وأن هذه من القضايا البينة التي يعلمها العقلاء بعقولهم."اهـ

من الظاهر أن ابن تيمية في هذا النص، يذكر معنىٰ معينـًا يحاول أن يستدل علىٰ صحته بزعمه أن العديد من الأئمة المتبعين المقتدىٰ بهم يقولون به، كالإمام أحمد، بالإضافة إلىٰ زعمه أن أكثر الفلاسفة يقولون به، وطوائف من النظار يقولون به أيضا،

أي يعتقد به جميع هؤلاء، وغيرهم كذلك، وأن هذا القول يعتمد علىٰ أمر مقرر واضح في عقول الناس، وفي فطرهم، وهو أنه لا يوجد قسم ثالث غير المباين والمحايث، وهو يريد المحايثة والمباينة بالحيز والحد كما هو ظاهر، يعني: لا يوجد موجود قائم بنفسه غير متحيز ولا هو بجسم، فكل من قال بأن كل موجود إما أن يكون مبايناً أو محايثاً، فيلزمه لزوما ظاهراً القول قطعاً بأن كل موجود إما أن يكون جسماً أو قائماً بجسم.

هذا هو معنىٰ عبارة ابن تيمية، ومع أنه واضح بيِّنُ الوضوح لكن أتباع ابن تيمية لشعورهم بالفضيحة التي تنشأ عن هذا القول، أي بفضيحة حقيقة اعتقادهم إذا عرف الناس هذا القول الذي يصرح به زعيمهم، يحاولون بكل ما يستطيعونه أن يحرفوا هذا القول عن دلالته، وقد اختلفوا إلىٰ الآن علىٰ أقوال وطرق في تحريف هذا القول عن وجهته، محاولين إخراج ابن تيمية من هذه الورطة، متبعين في هذا الأسلوب طريقة زعيمهم الأكبر وشيخهم الأوحد في التحريف والتلاعب.

الفرقة الأولىٰ :قالت: سلمنا أن هذا القول أي"لا موجود إلا جسم أو قائم بجسم" عام في الممكنات والواجبات، وسلمنا أن ابن تيمية يقول به ويعتقده، وسلمنا أن ابن تيمية ينقله عن الإمام أحمد وعن غيره من الأئمة الأعلام، وهؤلاء كلهم يقولون بمعنىٰ هذه العبارة وبما يكافئها من أنه لا موجود إلا قائم بنفسه مباين لغيره أو قائم به، إلا أن الخلاف معكم في معناها، فمعنىٰ كلمة جسم لا يراد بها هنا الممتد في الأبعاد، وكذلك المباين لا يراد بها إلا المغيار المتميز عن غيره، ولا دخل للتحيز والحدّ هنا، قالوا: "فقول ابن تيمية إنه ما ثم موجود إلا جسم، أي: إنه ما ثم موجود إلا مباين أو محايث"اهـ .

ولكن يرد علىٰ قولهم أنَّ من المعلوم أن المباين معناه عند ابن تيمية: [الذي بينه وبين غيره انفصالٌ وحدٌّ، فالمباين القائم بنفسه لا يباين غيره إلا بالتحيز]، وهذا يجب أن يكون في جهة قطعاً، ويجب أن يكون له امتداد في الأبعاد أيضاً إلا إذا كان جوهرا فرداً، إذن يكون حاصل معنىٰ العبارة هنا: أن كل موجود لا بد أن يكون إما مبايناً

بالتحيز أو محايثـًا، فالله تعالىٰ عندهم إما أن يكون مباينـًا بالتحيز أو محايثـًا لغيره. وابن تيمية يختار القسم الأول بالطبع.

وقد جهل هؤلاء المساكين، أن كل مباين يجب -عند ابن تيمية- أن يكون في جهة، وأن يكون له حد، وهو بعد ذلك إما أن يكون ممتداً في الأبعاد الثلاثة أو لا، وهم لا يقولون في حق معبودهم أن له بعداً واحداً فقط أو بعدين، فلا بد إذن أن يكون عندهم في ثلاثة أبعاد، وهو عين معنىٰ الجسمية الذي يحاولون التملص من التصريح به باللفظ فقط، مع علمنا القاطع أنهم يعتقدون بذلك المعنىٰ في قرارة أنفسهم.

وفضلا عن ذلك، فهؤلاء قد فسروا لفظ "الجسم والقائم بالجسم" بمعنىٰ لم يوضع له في اللغة، وهو المباين أو المحايث، نعم قد يستلزمه لكنه لا يرادفه ولم يوضع له.

ولا نريد التفصيل في تهافت هذه الفرقة، لئلا يعسر عليهم فهم ما نريد إيصاله إليهم، فهم كما يبدو لنا عاجزون عن ملاحقة عمليات فكرية متعددة. وما ذكرناه يكفي.

الفرقة الثانية :حاولت هذه الفرقة أن تتحاذق بصورة أفضل من صاحبتها الأولىٰ فقالوا:

إن ابن تيمية لم يقل هذه العبارة ابتداءً بل حكاها عن غيره، إذن فابن تيمية لم يعتقد حقيقة ما في هذه العبارة، ولذلك فلا يجوز نسبتها إليه، ولو اعتقد صحتها لنسبناها إليه.

أما دليلهم علىٰ أن ابن تيمية لا يعتقد هذه العبارة، فلأنه كما زعموا إنما حكاها عن غيره فقال:"وطوائف من النظار قالوا ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم"اهـ

فهو إنما ينقلها عن طوائف من النظار، ولا يقول بها ابتداء! ويزعمون أن نسبتها إليه تلبيس!

قلنا لهم: ما دام قد نقلها عن غيره كما تزعمون، فإما أن يكون موافقا له في قوله بها أو مخالفا له، فنسألكم: هل قال لكم نصـًا أو تصريحـًا أن ما أراده إنما هو مجرد حكايتها عن غيره، يعني هل نفىٰ قوله بها، وهل يدلُّ دليل ما من كلامه علىٰ أنه ينفي قوله بها؟

لا يســتطيعون أن يزعموا وجود دليل علىٰ أنه ينفي هذا المعنىٰ، ولا علىٰ أنه يبطله. وإن زعموا ذلك فهم كاذبون متلاعبون.

فنقول لهم: وهل مجرد أن يحكي شــخصٌ قولا، يدل بمجرد حكايته علىٰ أنه لا يعتقد بما يحكيه.

فلا يستطيعون أن يقولوا: نعم.

إذ كثير من الناس من يحكي القول عن غيره، وهو يؤيده .

فنقول لهم: إذن مجرد حكايته لهذا القول عن غيره لا تدل علىٰ نفي قوله هو به. فأنتم بحاجة إلىٰ دليل تنفون به قول ابن تيمية بهذا القول والاعتقاد، فما قولكم إذا كانت توجد دلائل من عبارته نفسها تدل علىٰ أنه يوافق علىٰ هذا القول بل يعتقده الحقَّ الذي لا ريب فيه.

فالحاصــل أنه لا يجوز لأحد أن يتعلق بمجرد حكاية ابن تيمية لهذا القول، علىٰ أنه لا يقول به.

علىٰ أنه من المعلوم في معرض المناظرة والمجادلة، وهو الحال الذي فيه ابن تيمية، أنه إن حكىٰ قولا عن غيره ولم ينقضه أو لم يستدرك عليه، فالأصل أنه قائل به. لا سيما إذا حكىٰ ما يدلُّ عنده علىٰ صحته كقوله: إن الكتاب والسنة يدلان عليه، أو الفطرة تدل عليه، أو أنّ الأئمة الكبار الذين يزعم اتباعهم يقولون ما يقتضي ويوافق هذا القول.

ولولا أن هؤلاء التيمية قد بلغوا درجة عالية من الجهل والتلاعب، لما أحوجونا إلىٰ تطويل الكلام بذلك.

ثم نقول لهم: فهل هو صادق في نسبة هذا القول إلىٰ هؤلاء الطوائف من النظار وإلىٰ أكثر الفلاسفة علىٰ حد زعمه .

فإن قالوا: نعم. ولا يستطيعون أن يقولوا: لا، للزوم تكذيبهم عندئذ لابن تيمية.

قلنا لهم: فهل هو صادق أيضاً في نسبة القول الذي نسبه إلىٰ الإمام أحمد وعبد العزيز المكي أيضاً.

فيجب أن يقولوا: نعم وإلا كان كاذباً في نسبتها إلىٰ هؤلاء أيضاً.

فنقول لهم: نعم إن ابن تيمية يحكي هذا المعنىٰ عن هؤلاء جميعاً، لكن حكايته هذه من أين تستلزم نفي المعنىٰ عن نفسه، أي من أين يستلزم زعمه أن الإمام أحمد يقول بهذا القول أنه هو نفسه –أي ابن تيمية- ينكر القول وينفيه؟! فقد يحكي الواحد عن الأئمة العظام قولا من الأقوال، وما يريد بذلك إلا تأييد هذا القول، والانتصار لنفسه إذا قال هو به، فتكون حكايته عن غيره في هذا الحال، حكاية عن نفسه، ولهذا يجوز نسبة العبارة إليه نفسه. وهذا هو الحال في هذا الموضع، فلم يحك ابن تيمية العبارة المشارَ إليها عن الإمام أحمد وعبد العزيز المكي وطائفة من النظار وأكثر الفلاسفة، ثم يزعم أنها مستقرة في العقول وأنها من القضايا البينة التي يعلمها العقلاء بعقولهم، وهو لا يقول بها، وإلا كان قد حكم علىٰ نفسه بأنه ليس من العقلاء!!

فالذي يزعم –مع ذلك- بجهله وعناده وكذبه أن ابن تيمية لا يقول بهذه العبارة، فقد سفه نفسه وبلغ أقصىٰ الحدِّ في ذلك.

وإذا كان البعض يزعم أن ابن تيمية قد حكىٰ العبارة مجرد حكاية عن غيره، يعني إنه لا يقول بها، فلماذا نرىٰ أنه عضدها بقوله في آخر كلامه: "وكذلك أيضا الأئمة الكبار كالإمام أحمد في رده علىٰ الجهمية وعبد العزيز المكي في رده علىٰ الجهمية وغيرهما بينوا أن ما ادعاه النفاة من إثبات قسم ثالث ليس بمباين ولا محايث معلوم الفساد بصريح العقل **وأن هذه من القضايا البينة التي يعلمها العقلاء بعقولهم**".اهـ

وهذا معناه أن ما نقله عن الفلاسفة وما نقله عن الأئمة مما يؤيد في نظره ما يقول به أولئك الفلاسفة متحدان في المعنىٰ! وإلا لما ساقهما سوقا واحداً.

إذن هو يؤيد معنىٰ هذه العبارة ولا يستبعده ولا ينقضه، بل حكايته لذلك كله ونسبته

العبارة إلىٰ هؤلاء جميعـًا، المراد بها تأييد هذا القول.

وهذا واضح لا ينكره إلا مكابر لا يلتفت إليه.

ونقول لهؤلاء أيضـًا: قد رأيتم ابن تيمية حكىٰ هذه العبارة عن الإمام أحمد أيضـا، وزعم أن الإمام أحمد يقول بها، ويعتقدها، ونحن نعلم أن الإمام أحمد لم يتلفظ بألفاظ هذه العبارة، فلا يخلو إما أن يكون ابن تيمية في نسـبته لهذه العبارة بمعناها إلىٰ الإمام أحمد من أن يكون صادقـًا أو كاذبـًا.

فإن كان صادقـًا في نسبة العبارة للإمام أحمد:

فإما أن يكون معتقدُ هذه العبارة موافقـًا لأهل الحق، مهما كان معناها، عامـًا شـاملاً للممكنات والواجبات، أو خاصـًا بالممكنات فقط كما قد يزعم البعض.

أو يكون القائل بمعنىٰ هذه العبارة مخالفـًا لأهل الحق.

فإن كان القائل بها موافقـًا لأهل الحق، فإما أن يكون ابن تيمية موافقـًا علىٰ هذه العبارة، فيكون موافقـًا لأهل الحق -علىٰ زعمه-، وبناء علىٰ ذلك فلا يصـح لهؤلاء التيمية أن يستنكروا نسبة العبارة إلىٰ ابن تيمية.

أو مخالفـًا لهذه العبارة ولمن يقول بها، فيكون مخالفـًا لأهل الحق!

فلا يخلو الأمر عن أحد احتمالين إذن: إما أن يكون ابن تيمية موافقـًا وقائلاً بالعبارة، فيكون من أهل الحق في نظره، أو يكون مخالفـًا للعبارة وغير قائل بها، فيكون قد حكم علىٰ نفسه بأنه ليس من أهل الحق، فيكون إما مبتدعـًا أو كافراً.

وكذلك نقول: الإمام أحمد في قوله بهذه العبارة، علىٰ التسليم تنزلا بصحة نسبة ابن تيمية هذا القول إليه، إما أن يكون موافقـًا للحق، أو مخالفـًا، فإن كان موافقـًا، وخالفه ابن تيمية، فقد خالف ابن تيمية الحق وأهله.

وإن كان الإمام أحمد ومن معه مخالفين للحق ولأهل الحق في قوله بهذه العبارة،

وخالفه ابن تيمية فلم يقل بهذه العبارة، فيكون الإمام أحمد مخالفـاً لأهل الحق، وابن تيمية هو الموافق للحق وأهله، فيجب أن يكون الإمامُ أحمد عند ابن تيمية إما مبتدعـاً أو كافراً.

هذا كله في حال افتراض أن ابن تيمية صـادق في نسـبته لهذه العبارة بمعناه المذكور إلىٰ الإمام أحمد، وأما إن كان كاذبا، وهو الصحيح، فقد كفانا شر نقاشه.

الفرقة الثالثة :زعم هؤلاء أن عبارة"لا موجود إلا جسـم أو قائم بجسـم" لا يراد بها إلا الممكنات فقط، ولا يدخل فيها جميع الموجودات، فهي لا تشمل الواجب.

هكذا زعموا بكل صفاقة، رموا هذا القول رمياً من عند أنفسهم بلا خجل ولا عقل، يقودهم في ذلك كله غاية واحدة هي محاولة تنزيه معصـومهم ابن تيمية عن الوقوع في الغلط، فهم يفضـلون تبديع الإمام أحمد وغيره من علماء الأمة علىٰ تبديع ابن تيمية وتغليطه، بل لا مانع عندهم من أن يكفروا أو يبدعوا جمهور الأمة في سـبيل محاولة النجاة برئيسهم ومعصومهم.

والذي يزعم هذا الزعم، يحكم علىٰ نفسـه بالسـفاهة والواجب عليه أن يخجل من إظهار نفسه والإعلان عن حماقة قوله، فإن ابن تيمية، لو كان يريد بهذا القول الممكنات فقط، لوجد معظم علماء الأمة يوافقونه عليه، وليس فقط الإمام أحمد وعبد العزيز وغيرهم، ولما كان في حاجة إلىٰ الاستشهاد بالعامة، ونحو ذلك، فإن جمهور الأشاعرة الذين ينصب نفسه عدواً لهم يقرون بذلك.

ولكن في هذه الحالة، كيف يتسـنىٰ له أن ينسـب هذا القول إلىٰ "طوائف من النظار قالوا ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم"اهـ، فإن القائل بهذا القول –في حال افتراض أنه أراد به الممكنات فقط– هم معظم النظار، وجماهير المتكلمين وليس فقط طوائف من النظار، علىٰ حدِّ التعبير البارد لابن تيمية.

ونسـبة هذا القول إلىٰ أكثر الفلاسـفة مجرد كذبة من ابن تيمية، فإنه قال: إن أكثر

الفلاسـفة يوافقون عليه، وهذا غير صـحيح، لأن أكثر الفلاسـفة قائلون بالمجردات، وهذه ليست بأجسام ولا قائمة بأجسام، فكيف يجوز أن يزعم أن أكثر الفلاسفة قائلون بأن الممكنات إما أجسام أو قائمة بأجسام.

ولنفرض أن ابن تيمية لا يريد من هذه العبارة: "ما ثم موجود إلا جسـم أو قائم بجسـم"اهــ إلا الممكنات، فلماذا نرىٰ هؤلاء الجهلة الذين يدافعون عنه يحاولون بأقصىٰ ما يستطيعون نفيَها عنه، ونفي أنه قائل بها، فهل يقول ابن تيمية بالمجردات، أو بوجود غير الأجسام وما يقوم بها من الممكنات؟

إنه إذا كان يقصد بها الممكنات فقط، فيجب علىٰ أتباعه أن لا ينفوا قوله بالعبارة، بل يجب أن لا يُخرجوا جماهير الأشاعرة عن القول بها.

ومما يدلُّ علىٰ أن ابن تيمية لا يريد بهذه العبارة الممكنات فقط، بل يجعلها شـاملة للممكن والواجب، ما أورده في فقرات سابقة ولاحقة، ولولا جهل أتباعه لما كنا بحاجة لإيراد كلامه علىٰ طوله، وتكراره الممل، وتلفيقه المعلوم، ولكن لا بأس من أن نفعل ذلك لعلهم يفهمون أو يعقلون، وهيهات.

فقد قال[1]: "بل أئمة (أهل الكلام) النافون للعلو يدعون العلم الضـروري بان الممكن اما جسـم أو قائم بجسـم.وأن ما اثبته هؤلاء المتفلسـفة من موجودات ممكنة ليست أجساما ولا أعراضا قائمة بالاجسام، كالعقل والنفس والهيولىٰ والصورة التىٰ يدعون أنها جواهر عقلية موجودة خارج الذهن، ليست أجساما ولا أعراضا لأجسام، فإن أئمة (أهل النظر) يقولون: إن فساد هذا معلوم بالضرورة كما ذكر ذلك أبو المعالىٰ الجوينىٰ وأمثاله من أئمة النظر والكلام.

---

(١) كتب ورسائل وفتاوىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية ، اسم المؤلف: أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس الوفاة: ٧٢٨ ، دار النشـر : مكتبة ابن تيمية ، الطبعة : الثانية ، تحقيق : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، مجموع الفتاوىٰ (٥ / ٢٩٣).

ومن لم يهتد لهذا كالشهرستانى والرازى والآمدى ونحوهم، فهم ناظروا الفلاسفة مناظرة ضعيفة ولم يثبتوا فساد أصولهم، كما بين ذلك أئمة النظر الذين هم أجل منهم، وسلم هؤلاء للفلاسفة مناظرة ضعيفة **ولم يبينوا فساد أصولهم إلىٰ مقدمات باطلة استزلوهم بها عن أشياء من الحق**، بخلاف أئمة أهل النظر كالقاضى أبى بكر وأبى المعالى الجوينى وأبى حامد الغزالى وأبى الحسين البصرى وأبى عبد الله بن الهيصم الكرامى وأبى الوفاء على بن عقيل، ومِنْ قبل هؤلاء مثل أبى على الجبائى وابنه أبى هاشم وأبى الحسن الاشعرى والحسن بن يحيى النوبختى، ومن قبل هؤلاء كأبى عبد الله محمد بن كرام وابن كلاب وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وأبى إسحاق النظام وابى الهذيل العلاف وعمرو بن بحر الجاحظ وهشام الجواليقى وهشام بن الحكم وحسين بن محمد النجار وضرار بن عمرو الكوفى وأبى عيسى محمد بن عيسى برغوث وحفص الفرد، وغير هؤلاء ممن لا يحصيهم إلا الله من أئمة أهل النظر والكلام؛ فإن مناظرة هؤلاء للمتفلسفة خير من مناظرة أولئك .

وهؤلاء وغيرهم لا يسلمون للفلاسفة إمكان وجود ممكن لا هو جسم ولا قائم بجسم، بل قد صرح أئمتهم بأن بطلان هذا (القسم الثالث) معلوم بالضرورة.

بل قد بين أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب إمام الصفاتية كأبى العباس القلانسى وأبى الحسن الأشعرى وأبى عبد الله بن مجاهد وغيرهم من انحصار الموجودات في المباين والمحايث، وأن قول من أثبت موجودا غير مباين ولا محايث، معلوم الفساد بالضرورة، مثل ما بين أولئك انحصار الممكنات في الأجسام وأعراضها وأبلغ.

وطوائف من النظار قالوا: ما ثم موجود الا جسم أو قائم بجسم اذا فسر الجسم

بالمعنىٰ الاصطلاحي[1]

-لا اللغوي[2]-

كما هو مستقر في فطر العامة[3].

وهذا قول كثير من الفلاسفة، أو أكثرهم[4].

---

(١) تأمل وتفكر في المراد من المعنىٰ الاصطلاحي للجسم، هل هو مجرد القائم بنفسه، لو كان مجرد القائم بنفسه فلا أحد من البشر قاطبة ينكر انحصار الموجودات في القائم بنفسه والقائم بغيره، مهما كانت حقيقة هذا القائم بنفسه سواء كان متحيزا أو غير متحيز، فكل موجود قائم بنفسه أو بغيره. أم أن المعنىٰ الاصطلاحي للجسم هو المتحيز الممتد في الأبعاد، الذي يلازمه إمكان الإشارة الحسية والجهة، ويلازمه الحدّ. لا يخفىٰ أن هذا هو المراد بالمعنىٰ الاصطلاحي للجسم. وهنا محل النزاع أصلاً.

(٢) ما المراد بالمعنىٰ اللغوي للجسم هنا. هل هو الجسد، أو اللحم والعظم، أو ماذا!!

(٣) وما هو المستقر في فطر العامة!؟ هل هو الجسم بمعنىٰ القائم بنفسه مطلقا، أو هو الجسم بمعنىٰ المتحيز، أو اللحم والعظم!

(٤) قوله (وهذا) إلامَ يشير! أيشير إلىٰ: إن كل موجود إما قائم بنفسه أو بغيره. فهذا قول العقلاء جميعا لا كثير من الفلاسفة ولا أكثرهم، حتىٰ الفلاسفة الذين يثبتون المجردات يقولون إنها قائمة بنفسها، وإن لم تكن متحيزة. فما من أحد خالف هذا القول أصلا. أم يشير إلىٰ أن كل موجود فهو جسم أي: متحيز أو قائم بمتحيز. من الواضح أنه لا يصح أن يراد المعنىٰ الأول، فلزم إرادة المعنىٰ الثاني.

وكذلك[1] أيضـا الأئمة الكبار كالإمام أحمد في رده علىٰ الجهمية[2]، وعبد العزيز المكي في رده علىٰ الجهمية، وغيرهما، بينوا: أن ما ادعاه النفاة من إثبات قسـم ثالث ليس بمباين ولا محايث معلوم الفسـاد بصـريح العقل، وأن هذه من القضـايا البينة التي يعلمها العقلاء بعقولهم[3].

---

(١) تأمل مليا في قوله: وكذلك، فهي تشـير إلىٰ نحو من الاشـتراك بين ما قبلها وبين ما بعدها. فإذا تعين المعنىٰ المراد بقوله (وهذا) بحسـب الاحتمالين اللذين ذكرناهما قبلُ، تعين المعنىٰ المراد بالمباين الذي سـيذكره بعد. هل هو المتحيز الممتد في الأبعاد، أم هو مجرد القائم بنفسـه وإن لم يكن متحيزاً، ولا له حد.

(٢) لا تنسَ أن الإمام أحمد حسب ما يعزوه إليه ابن تيمية ممن يقول: بأن الشيء إما خارج من الشيء أو داخل فيه، وينسـب إليه أيضـا أنه يقول بأن الله تعالىٰ محدود وله حدود في ذاته، وإن لم نعلمها، ومن المعلوم أن كل ما يكون محدوداً لا سيما من جميع الجهات كما يقول ابن تيمية، خلافا لأبي يعلىٰ الذي يقتصـر علىٰ الحد من جهة التحت لا بدَّ أن يكون متحيزاً. ومن هذا تعرف الذي يريده ابن تيمية من هذه العبارة.

(٣) أي واحد يعلم ولو رائحة من مذهب ابن تيمية، يعلم تمام العلم مراده بالمباين والمحايث هنا، فلا يريد بها إلا المتحيز بذاته والمحايث له، فالمباينة هنا لا تحصـل إلا بالتحيز كما صـرح ابن تيمية في كتبه مراراً. فتعين مراده من هذه العبارة. وهذا هو وجه الاشـتراك بين العباره السـابقة المنسـوبة ابتداء للفلاسـفة، وبين العبارة المنسوبة هنا لأحمد ولعبد العزيز، فالمشـترك بينهما قول جميعهم بحسب زعم ابن تيمية: لا موجود إلا متحيز أو قائم بمتحيز.

فإن قال قائل: لم لم تحمل قوله المباين علىٰ القائم بنفسه المتميز عن غيره وإن لم يكن متحيزاً.

قلنا: له: لأن حصـر الموجودات في القائم بنفسـه وفي القائم بما يقوم بنفسـه، لا يختص بأحمد ابن حنبل ولا بغيره كما هو ظاهر، لو كان هو مقصـود ابن تيمية، ولا يختص بكثير من الفلاسـفة أو أكثرهم علىٰ حسـب تعبير ابن تيمية، بل هو قول يتفق عليه جميع البشـر. ومن نفاه سـفسـطائي لا يعتد به ولا يلتفت لقوله أصلاً.

وأيضـا: من المعلوم أن ابن تيمية يصـرح في غير موضـع بأن الإمام أحمد يقول بالحد، ونذكر قصة القاضـي أبي يعلىٰ الذي كان ينفي الحد أولا والجهة، ثم أثبتهما، وزعم أن الإمام أحمد يقول بهما، ووافقه ابن تيمية في إثباتهما. فضـلا عن كثير من النصـوص التي نقلناها عن ابن تيمية يصـرح فيها بأن كل مباين متحيز ولا مباينة إلا بالتحيز والحد. وغير ذلك من الشواهد الكثيرة.

واثبات لفظ الجسم ونفيه بدعة لم يتكلم به أحد من السلف والأئمة، كما لم يثبتوا لفظ التحيز ولا نفوه ولا لفظ الجهة ولا نفوه، ولكن أثبتوا الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة ونفوا مماثلة المخلوقات.

ومن نظر في كلام الناس في هذا الباب وجد عامة المشهورين بالعقل والعلم يصرحون بأن إثبات وجود موجود لا محايث للآخر ولا مباين ونحو ذلك معلوم بصريح العقل وضرورته[1]".اهـ

ولنا على هذا الكلام ملاحظات

أولا :انظروا كيف يقول ابن تيمية: "بل أئمة (أهل الكلام) النافون للعلو يدعون العلم الضروري بأن الممكن إما جسم أو قائم بجسم"اهـ

فهو هنا يحدد كلامه بالممكنات، ولا يطلقه إطلاقًا، بل يميز هنا بين الممكنات، وغير الممكنات، وكلامه هنا لا يشمل الواجب. وتأملوا كيف ينسب هذا الرأي لأئمة المتكلمين (يقصد بهم أساسا أئمة الأشاعرة) ويصفهم بأنهم "النافون للعلو" وهذا كذب منه عليهم، بل هم ينفون الجهة والتحيز والحد لا مطلق العلو، فإن العلوَّ ثابت لله تعالى ووارد في القرآن، ولكن هذا شأن ابن تيمية يتلاعب بالألفاظ والعبارات ليغتر بها الجاهلون، فيتمكن من التلاعب بعقولهم ليتبعوه في تشنيعه على العلماء. ولكن تعبيره بذلك يدلُّ أيضا على أنه يريد بالعلو التحيز في جهة العلو، وهو مما يدل على ما يريده بلفظ المباين.

وهو يفرق بين المتكلمين الذين جوزوا المجردات، وبين الذين منعوها في العالم (وهو ما سوى الله تعالى من الموجودات).

---

(١) العبارة الأخيرة فيها خطأ طباعي واضح، لأنها على الصورة المذكورة، تدل على أن العقلاء يقولون بضرورة إثبات موجود موجود لا محايث ولا مباين، وهذا خلاف ما أراد ابن تيمية، فالذي يريد إثباته، إنما هو نفي وجود هذا الموجود لا إثباته.

ثم تراه يؤكد تفريقه في هذا الحكم بين الممكن والواجب، فيقول: "وهؤلاء وغيرهم لا يسلمون للفلاسفة إمكان وجود ممكن لا هو جسم ولا قائم بجسم."اهـ وهو حين يريد الموجود الممكن يقيده بالإمكان.

ويقصد بقوله: "وهؤلاء" المتكلمين الذين سماهم بأئمة النظر، وهم الذين أنكروا المجردات في الممكنات، وحصروها في الجسم وما هو قائم بالجسم.

وإن كان كعادته في التلاعب قد أدرج في ضمن أئمة النظر مجسمةً كابن الهيصم وسواه، ليسوق بضاعتهم للناس.

ثانيًا :تأملوا قول ابن تيمية بعد ذلك، وكيف يتدرج إلىٰ محاولة تعميم الحكم السابق إلىٰ كل الموجودات لا الممكنات فقط، فقد قال بعدما مرَّ: "بل قد بين أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب امام الصفاتية كأبىٰ العباس القلانسىٰ وابىٰ الحسن الاشعرىٰ وابىٰ عبد الله بن مجاهد وغيرهم من انحصار الموجودات في المباين والمحايث، وأن قول من أثبت موجودا غير مباين ولا محايث معلوم الفساد بالضرورة، مثل ما بين أولئك انحصار الممكنات في الأجسام وأعراضها وأبلغ"اهـ

وما يهمنا هنا، هو أن ابن تيمية قد انتقل من الكلام علىٰ "الممكنات فقط"، إلىٰ الكلام علىٰ" الموجودات".

إذن هو عندما يريد الكلام علىٰ الممكنات فقط يقيد الموجودات (بالممكنات)، وعندما يستعمل عبارة (الموجودات) فهو يريد جميع الموجودات الشاملة للممكن والواجب.

ومن قال غير ذلك فهو يستخف بنفسه وبغيره.

وانظر أيضًا أنه قارن بين حصر "أئمة المتكلمين" -بحسب تسمية ابن تيمية -للممكنات في الأجسام وأعراضها، وبين حصر هؤلاء الأئمة (أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب إمام الصفاتية كأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي

عبد الله بن مجاهد) -بحسب كلام ابن تيمية-، للموجودات في المباين والمحايث.

فالقول بأنه أطلق في هذا المحل -محل النزاع- لفظ "الموجودات" وأراد الممكنات فقط، كذب قبيح.

ثالثا :وبعد ما مرَّ مباشرة يقول ابن تيمية عبارته الأثيرة التي احتار فيها أصحابه وهي: "وطوائف من النظار قالوا ما ثم موجود الا جسم أو قائم بجسم"اهـ

فيأتي بعض الحمقىٰ من التيمية المتحذلقين ليقول لنا إنه إنما أراد الممكنات فقط ولم يرد الموجودات عامة (الشاملة للممكن والواجب).

ومع أن قوله هذا مخالف لنص ابن تيمية، وعمومه الظاهر، إلا أنه يتظاهر بالحذق والذكاء فيختار هذا التأويل، ويطالب الآخرين بالاعتراف بصحة قوله بل غبائه وجهله.

إذن فقد تبين لنا حتىٰ الآن بأكثر من وجه أن ابن تيمية لا يريد بعبارته هذه الممكنات فقط، بل هي شاملة للموجودات جميعاً (الواجب والممكن).

وتبين لنا أن ابن تيمية لم يذكر هذه العبارة معترضاً عليها ولا نافياً لصحتها، بل مقرراً لها معتقداً بها ناسباً إياها إلىٰ العلماء الذين لا يمكنه معارضتهم، بل ذكرهم هنا إنما هو ليحتج بقولهم علىٰ صحة العبارة.

رابعاً :نقول للذين يزعمون أن ابن تيمية لم يرد بهذه العبارة إلا الممكنات، فنسألهم: لو لم يُرِد بها إلا الممكنات فلم قال في آخر فقرته المنقولة لكم: "وإثبات لفظ الجسم ونفيه بدعة لم يتكلم به أحد من السلف والأئمة كما لم يثبتوا لفظ التحيز ولا نفوه ولا لفظ الجهة ولا نفوه، ولكن أثبتوا الصفات التىٰ جاء بها الكتاب والسنة ونفوا مماثلة المخلوقات"اهـ

فما وجه البدعة في إطلاق الجسم علىٰ الممكنات؟

وما وجه البدعة في إطلاق لفظ التحيز علىٰ الممكنات؟

وما وجه البدعة في إطلاق لفظ الجهة علىٰ الممكنات؟

وهل يصح أن يقول بهذا إلا غافل أو متغافل لا يلتفت إليه!...

إن المتقي لربه والقاصد إلىٰ الحق يجزم جزماً قاطعاً أن ابن تيمية إنما أطلق عبارته المشار إليها وهو يقصد شمولها للممكن والواجب، ويقصد أنها هي الحق عنده، خلافاً لمن سفه نفسه فأوهم ذاته الحمقاء ونفسه المشوهة بخلاف ذلك، ثم صار يطالب الناس بما يتوهمه في نفسه المخدوعة.

وتأمل في الجملة التي ختم بها ابن تيمية كلامه فقد قال: "ومن نظر في كلام الناس في هذا الباب وجد عامة المشهورين بالعقل والعلم يصرحون بأن اثبات وجود موجود لا محايث للآخر ولا مباين ونحو ذلك معلوم بصريح العقل وضرورته"اهـ

فإنك سوف تعرف بداهة أنه لا يتكلم مطلقا علىٰ الممكنات فقط، بل يشمل في كلامه هذا الممكن والواجب، فهو يستعمل لفظ الموجود هنا لا الممكن فقط، كما قلنا .

وتنبه أيها القارئ المنصف -وليس التيمية الذين يدافعون عنه بداخلين في هذا الوصف قطعاً- أن قول ابن تيمية: "وإثبات لفظ الجسم ونفيه بدعة لم يتكلم به أحد من السلف..الخ"اهـ، فهو يتكلم هنا علىٰ إطلاق لفظ الجسم، وهذا لا يناقض قوله أولاً :"وطوائف من النظار قالوا ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم إذا فسر الجسم بالمعنىٰ الاصطلاحي لا اللغوي كما هو مستقر في فطر العامة وهذا قول كثير من الفلاسفة أو أكثرهم وكذلك أيضا الأئمة الكبار كالإمام أحمد في رده علىٰ الجهمية وعبد العزيز المكي."اهـ .

فهو هنا ينسب هذا القول إلىٰ الإمام أحمد وعبد العزيز، ويشبه قولهما بحصر الموجودات بلفظ المباين -المساوي عنده للمتحيز- والمحايث، بقول الفلاسفة وبعض النظار بحصرها في الجسم والقائم به، ولذلك تكلم بعد ذلك علىٰ لفظ الجسم

م حيث اللفظ هل يصح إطلاقه أو لا! فهذه إشارة إلىٰ الاشتراك الحاصل في المعنىٰ بين المباين والجسم، ولذلك عطف بين الفريقين بلفظ (وكذلك). فتأمل.

ولا تناقض بين سوق إثبات الجسم والقائم بالجسم، وبين ما قرره من عدم إطلاق لفظ الجسم، وبيان عدم التناقض أنه في **الموضع الأول**: يريد معنىٰ الجسم، بدلالة ما مضىٰ وبدلالة قوله: "إذا فسر الجسم بالمعنىٰ الاصطلاحي لا اللغوي كما هو مستقر في فطر العامة"اهـ، **وفي الموضع الثاني**: يتكلم علىٰ اللفظ وإطلاق اللفظ، وهذا الذي يطلق عليه حكم الابتداع. ومن المعلوم أنه لا بدعية ههنا إلا في المقام الكلام علىٰ الذات الإلهية، أنها جسم أو لا! فلا بدعية في القول بأن بعض المخلوقات أجسام كما هو ظاهر.

وبهذا يتبين لمن عنده أدنىٰ مسكة من عقل، أن كل ما نسبناه لابن تيمية فهو حق، وأننا لم ننسب إليه إلا ما يقول هو به، ويتبين أيضاً أن من جادل في ذلك فهو مغالط مجادل بغير الحق، ومن كان كذلك لا يلتفت إليه.

والله الموفق

الملحق رقم (٣)
جدول مقارنة بين صفات الخالق وصفات المخلوق
كما تم بحثه في الكاشف الصغير

أعده

د. عبد السلام أبو خلف

مقارنة بين أوصاف الخالق الكاملة

وأوصاف مخلوقاته الناقصة عند ابن تيمية

الرقم	المسألة المقارَنة	المخلوقات	الخالق سبحانه	التوثيق من الكاشف
١-	وسائل الإدراك المناسِبة لإدراك الخالق أو المخلوق وأوصافهما	أوصاف المخلوقات يمكن إدراكها: -بالحواس والوهم والخيال -وبقياس الغائب علىٰ العالم المُشَاهد بهذه الثلاثة.. -وبالخبر المسموع	أوصاف الخالق يمكن إدراكها: - بالحواس والوهم والخيال - وبقياس الخالق الغائب علىٰ المخلوقات المشاهدة بالحواس والوهم والخيال - وبالخبر المسموع	الباب الأول/ الفصل الثاني: وسائل المعرفة
٢-	هل غير المحسوس يمكن أن يكون موجوداً أصلا؟؟	المخلوقات إن لم تكن محسوسة فلا يمكن أن تكون موجودة	الخالق إن لم يكن محسوساً فلا يمكن أن يكون موجودا	الباب الأول/ الفصل الأول، والنص الخامس والسادس من الفصل الثاني
٣-	ما تتعلق به حواس المخلوق	يمكن أن تتعلق الحواس الخمس بجميع أوصاف المخلوقات علىٰ الجملة	يمكن أن يُسمع الخالق ويُبصر، ويمكن لمخلوقاته أن تلمسه، بأن يدني منه بعض عباده حتىٰ يمس بعضه، أما تذوقه فلا يمكن؛ لأنه لا يمكن أن ينفصل منه شيء لتذوقه!!	الباب الأول/ النص السابع والثامن من الفصل الثاني
٤-	ما تتعلق به حواس الخالق	يمكن لله أن يسمع المخلوقات ويبصرها، ويمكن أن يلمس الله أيَّ موجود حتىٰ النجاسات والشياطين، ولكن الواقع أنه لا يلمسها لأنه أمَرَ بتبعيدها، ومقتضىٰ مذهبه عدم جواز أن	يسمع الله الأصوات الخارجة منه، ويبصر ذاته كذلك، ويلزم ابن تيمية جواز مس الله نفسه بنفسه	الباب الخامس/ المسألة الثانية والثالثة، وخصوصا النص السادس

مقارنة بين أوصاف الخالق الكاملة

وأوصاف مخلوقاته الناقصة عند ابن تيمية

الرقم	المسألة المقارنة	المخلوقات	الخالق سبحانه	التوثيق من الكاشف
		يتذوق الله مخلوقاته؛ لأنه جسم قديم لا جوف له		
٥-	حظ الخالق والمخلوق من الاتصاف بالقدم والحدوث	المخلوقات نوعها قديم وجميع أفرادها حادثة، فلا يجوز أن يخلو زمان ما عن وجود مخلوق مع الله	ذات الخالق وشخصه قديم، أما صفاته؛ فبعضها قديم بالذات كالعلم والحياة، وبعضها قديم بالنوع وأما أفرادها فحادثة كالسمع والبصر والكلام والقدرة والإرادة	الباب الأول/ الفصل الثالث: الباب الثالث/ الفصل الأول
٦-	حظ الخالق والمخلوق من الاتصاف بالأولية والآخرية	لا أول للمخلوقات والحادثات ولا آخر لها أيضًا؛ لأنها قديمة بالنوع	لا أول للخالق ولا آخر له أيضًا؛ لأنه قديم بالشخص؛ فهو الأول والآخر	نفس السابق
٧-	قيام الحادث بالقديم واتصاف القديم بالصفات الحادثة	ما يحدث بقدرة الله إما أن يحدثه الله في ذاته كتحريكه لنفسه، أو خارجها ويسمىٰ مخلوقا، فالقرآن ليس مخلوقًا لأنه لم يحدث خارج ذاته، بل فيها.	ليس بالضرورة أن تكون جميع صفات الله قديمة، بل بعض صفاته حادثة كالكلام، فلا شيء من كلام الله قديم، فالقرآن كله حادث؛ أحدثه الله حروفا صادرة عنه	الباب الرابع
٨-	الاتصاف بالأحكام العقلية الثلاثة؛ الإمكان والوجوب والاستحالة، فالواجب لا يتصور في العقل عدمه، والمستحيل بالعكس،	-كل فرد من أفراد المخلوقات ممكنة الوجود والعدم. -نوع المخلوقات واجب الوجود مستحيل العدم عقلاً؛ فلا يتصور عقلاً ألا يخلق الله العالم، ولا يتصور عقلاً أن يُعدم الله جميع المخلوقات أيضًا؛	-ذات الله واجبة الوجود. -صفات الله منها واجبة كالعلم، ومنها واجبة بنوعها فقط دون أفرادها، كالكلام والقدرة والمشيئة، فمن جهة يجب دوام وجود أفراد للقدرة والإرادة والكلام بلا أول، ومن جهة أخرىٰ فجميع أفرادها حادثة ولا	الباب الأول/ الفصل الثالث: الباب الثالث/ الفصل الأول

مقارنة بين أوصاف الخالق الكاملة

وأوصاف مخلوقاته الناقصة عند ابن تيمية

الرقم	المسألة المقارنة	المخلوقات	الخالق سبحانه	التوثيق من الكاشف
	والممكن ما يتصور في العقل وجوده وعدمه على السواء	إذ الواجب لا يمكن إعدامه	شيء منها بموجود منذ الأزل.	
٩-	سبب وعلة اتصاف الخالق وجنس المخلوقات بوجوب الوجود عقلاً	علة كون المخلوقات واجبة الوجود بالنوع هو أن **وجود المخلوق بالفعل كمال للخالق،** وكل كمال فهو واجب له، فوجود مخلوقٍ ما في كل زمان أمرٌ واجب	علة معرفتنا بوجوب وجود الخالق هي امتناع سلسلة العلل الممكنة دون الاستناد إلى علة واجبة	الباب الأول/ الفصل الثالث: النص السابع
١٠-	هل يمكن للخالق والمخلوق أن يوجد أحدهما منفردا عن الآخر؟	لا يمكن أن يوجد المخلوق دون الخالق ولا قبله؛ لأنه ممكن	لا يمكن أن يكون الخالق موجودا دون أن يُوجِد المخلوق، بل لا بد من مخلوق معه دائما، وهو المعبر عنه بدوام جنس المخلوقات!	نفس السابق
١١-	هل يمكن أن يستفيد أحدهما كمالاً من الآخر؟	جميع كمالات المخلوق متوقفة على وجود الخالق وتكميله له	بعض كمالات الخالق متوقفة على وجود مخلوقاته؛ كعلوه على العرش مثلاً	نفس السابق والمسألة الثانية من الباب الخامس
١٢-	هل يقترن وجود الخالق أو المخلوق بالزمان، وهل الزمان بالنسبة لهما قديم أم حادث؟؟	-يستحيل وجود مخلوق معين في جميع الأزمان، **ويجب عقلاً وجود بعض المخلوقات في جميع الأزمنة،** ويجب أيضاً زوال هذا الموجود الآن في الأزمنة التالية. فالزمان موجود منذ الأزل؛ لكون وجود المخلوق في كل	الله واجب الوجود في جميع الأزمان، فالزمان موجود منذ الأزل؛ لكون الزمان مقدراً بالحركة الموجودة، والله متحرك منذ الأزل، **فالزمان أزلي بالنسبة للخالق سبحانه.**	نفس السابق

مقارنة بين أوصاف الخالق الكاملة

وأوصاف مخلوقاته الناقصة عند ابن تيمية

الرقم	المسألة المقارنة	المخلوقات	الخالق سبحانه	التوثيق من الكاشف
		زمان أمراً واجباً، فالزمان أزلي بالنسبة للمخلوقات.		
١٣-	هل كل الموجودات أجسام؟	أوصاف المخلوقات المشاهدة إما أجسام وإما أمور قائمة بالأجسام	أوصاف الخالق الغائب إما أجسام كذاته وصفات الأعيان، وإما أمور قائمة بالأجسام (أعراض) كصفاته المعنوية، ولكنه لا يجوز إطلاق لفظ الجسم لإيهامه	الباب الثاني/ الفصل الأول والباب الثالث/ الفصل الأول
١٤-	من خصائص الأجسام العقلية الطول والعرض والارتفاع، فما حظ الخالق والمخلوق منها؟	للمخلوقات طول وعرض وعمق معين في نفسها	للخالق طولٌ وعرضٌ وعمقٌ معينٌ في نفسه، وإن لم نعلمه، وهذا يؤكد أن الخالق جسم عند ابن تيمية!	الباب الثاني/ الفصل الأول
١٥-	من خصائص الأجسام العقلية الامتداد في الأبعاد والجهات، فما حظ الخالق والمخلوق منها؟	للمخلوقات امتداد في الأبعاد والجهات	للخالق امتداد في الأبعاد والجهات، وهذا يؤكد أن الخالق جسم عند ابن تيمية!	الباب الثاني/ الفصل الثاني: المسألة الأولىٰ
١٦-	**امتداد الجسم** هل هو إلىٰ نهاية أم لا إلىٰ نهاية؟	امتداد أجسام المخلوقات منتهٍ من جميع الجهات..	امتداد الخالق منتهٍ ، فليس امتداده لا إلىٰ نهاية، بل له نهاية من جميع الجهات	الباب الثاني/ الفصل الثالث
١٧-	**حدود الجسم** هي جوانبه ونهايات امتداده	نهايات امتداد أجسام المخلوقات هي حدودها، فللمخلوقات	نهايات امتداد الخالق في الجهات هي حدوده،	نفس السابق

مقارنة بين أوصاف الخالق الكاملة

وأوصاف مخلوقاته الناقصة عند ابن تيمية

الرقم	المسألة المقارَنة	المخلوقات	الخالق سبحانه	التوثيق من الكاشف
		حدود، وحدودها هي نهايات امتدادها	فلله حدود من الجهات الست	
١٨-	**حجم الجسم** وقدره! هو حاصل ضرب طوله بعرضه بارتفاعه	للمخلوقات أحجام متفاوتة، لأنها أجسام لها طول وعرض وارتفاع	للخالق حجمٌ ومقدار معينٌ، لأنه جسم له طول وعرض وارتفاع، فحجمه تعالىٰ هو حاصل ضربها معاً	نفس السابق
١٩-	قوة **الجسم** وصلابته!! كلما كانت أجزاء الجسم مجتمعة وخالية عن الخلل كلما كان هذا الجسم قوياً متماسكا بما يقلل من سهولة انقسامه وتفريقه	المخلوق كلما اجتمع بعضه إلىٰ بعض ولم يكن فيه خلل؛ كان أقوىٰ مما إذا كان فيه خلو، ولهذا يقال للمكان الغليظ المرتفع صمد؛ لقوته وتماسكه **واجتماع أجزائه**..	الله **صمد**، واسم الصمد يدل علىٰ الاجتماع، والصمد وما فيه من معنىٰ الاجتماع والقوة والسؤدد ينافي الانقسام والتفرق، **فالخالق جسم قوي متماسك**، وعليه؛ فلا يجوز عليه التفرق والانحلال..	الباب الخامس/ المسألة الثالثة
٢٠-	جهات **الجسم**	للمخلوقات جهات سيأتي تفصيلها	للخالق جهات سيأتي تفصيلها	
٢١-	**الجسم** منقسم مركب؛ فما في جهته هذه غير ما في هذه الجهة	كل مخلوقٍ منقسمٌ مركبٌ؛ فما في هذه الجهة منه غير ما في تلك الجهة	الله -تعالىٰ- منقسمٌ ومركبٌ؛ إذ ما في هذه الجهة منه غير ما في تلك الجهة	الباب الثاني/ الفصل الثاني
٢٢-	**الجسم** مركبٌ من أجزاء وأبعاض	أجسام المخلوقات مركبة من أجزاء وأبعاض، بغض النظر عن مادة هذه الأجزاء، فأجزاء الجبال عبارة عن أتربة أو حجارة صغيرة،	الخالق مركب من أجزاء وأبعاض، أو له صفات هي فينا أجزاء وأبعاض كما يقول ابن عثيمين، ولكنهما يرفضان إطلاق هذه الألفاظ بخصوصها لإيهامها جواز التفرق	الباب الثاني/ الفصل الثاني

مقارنة بين أوصاف الخالق الكاملة

وأوصاف مخلوقاته الناقصة عند ابن تيمية

الرقم	المسألة المقارَنة	المخلوقات	الخالق سبحانه	التوثيق من الكاشف
		وأجزاء البحار عبارة عن قطرات مائية..	وغيره، مع أن ابن تيمية يصرح بأن الله يبدي عن بعضه لأهل الأرض، وأنه سيكرم سيدنا داود بأن يدنيه حتىٰ يمس بعضه، **فلله بعضٌ يراه الناس ويمسونه!!**	
٢٣-	**الجسم** يُشار إليه إشارة حسية: وهي البعد الممتد من المشير إلىٰ المشار إليه	المخلوقات يشار إليها إشارة حسية	الخالق يشار إليه إشارة حسية	نفس السابق خصوصا المسألة الثانية
٢٤-	تركيب الأجزاء المتفرقة	أجزاء المخلوقات يجوز أن يكون تركيبها بعد كونها متفرقة بالفعل	-لا يجوز تركيبه تعالىٰ قلت: اختصاص أجزائه تعالىٰ بقدر وموضع معين دون غيرهما لا بد له من مخصص ومرجح عقلاً!!	نفس السابق خصوصا المسألة الثانية
٢٥-	تفريق الأجزاء المجتمعة	أجزاء المخلوقات يجوز أن يلحقها تفريق لأجزائها بالفعل	-لا يجوز تفريقه تعالىٰ قلت: أليس القادر علىٰ تفريق نفسه ثم تجميعها وتغيير شكلها أكمل من غيره!؟ فلماذا لا يجوز علىٰ قواعد مذهبه؟؟	نفس السابق خصوصا المسألة الثانية
٢٦-	هل يعتبر كل جزء من أجزاء الجسم عضواً	ليست كل أجزاء المخلوقات تعتبر عضواً كنصف الحجر والشجرة، بل بعض	بعض أجزاء الخالق هي أعضاء له كالوجه والساق والقدم، ولكنه لا يقبل تسميتها بالأعضاء، بل	نفس السابق خصوصا المسألة الثالثة

مقارنة بين أوصاف الخالق الكاملة

وأوصاف مخلوقاته الناقصة عند ابن تيمية

الرقم	المسألة المقارنة	المخلوقات	الخالق سبحانه	التوثيق من الكاشف
	من أعضاء الجسم؟	أجزاء الحيوانات كرأسها ورجلها هي التي تسمىٰ أعضاء لها	يسميها صفات الأعيان في مقابل صفات المعاني..	
٢٧- ..... ص..	هل يعتبر كل جزء من أجزاء الجسم أداة وآلة لهذا الجسم؟	ليست كل أجزاء المخلوقات تعتبر أدوات وآلات كالبطن والظهر للحيوانات، بل بعضها فقط كمقود السيارة واليد والأصابع	بعض أجزاء الخالق هي أدوات وآلات له يتوسط بها أفعاله كاليد والأصابع، ولا يُسلِّم أن ذلك يستلزم حاجته في الفعل إليها كما أنه يفعل عن طريق الملائكة دون احتياجه إليها، فمشكلته مع اللفظ	نفس السابق وانظر أيضا: التدمرية ص١٣٦، نسخة الشاملة
٢٨-	اذكر بعض صفات الأعيان "الأعضاء" الثابتة لكل من الخالق والمخلوق	-بعض الأعضاء الخاصة بالحيوانات: الذنب والخرطوم والجناحان والمنقار والأنياب والقرون والحوافر.. -بعض الأعضاء الإنسانية: الرأس والشعر والعينان واليدان والفم والأسنان والرجلان والظهر والبطن..	أثبت ابن تيمية جميع صفات الأعيان للخالق التي وجد ما يقابلها في الإنسان فقط: الوجه والشعر والعينان واليدان والكف والأصابع والأنامل والرجلان والساق والقدم.. فيقبض الأرض بيده اليمنىٰ، وقد كتب التوراة وخلق آدم وغرس جنة عدن بيده!	نفس السابق
٢٩-	كم تبلغ حدود الخالق والمخلوق	كل أجسام المخلوقات لها حدود من الجهات الست، وبإمكان البشر معرفة هذه الحدود طولا وعرضا وارتفاعا	الخالق له حدود من الجهات الست، ولكن ليس بإمكان البشر معرفة كم هي حدود الخالق بالضبط، بل لا يحيط بطوله وعرضه وارتفاعه	الباب الثاني/ الفصل الثالث

مقارنة بين أوصاف الخالق الكاملة

وأوصاف مخلوقاته الناقصة عند ابن تيمية

الرقم	المسألة المقارنة	المخلوقات	الخالق سبحانه	التوثيق من الكاشف
			إلا هو.. فلله حد لا يعلمه إلا هو..	
-٣٠	الجسم والحيز: كل جسم محدود من سائر الجهات فله حيز معين، **أي له مكان يقدره الذهن لهذا الجسم**	كل أجسام المخلوقات لها حيز، وهو نهاياتها وحدودها وجوانبها المحيطة بها	الخالق له حيز؛ وهو حدوده ونهاياته وجوانبه **المحيطة** به الداخلة في مسماه.	الباب الثاني/ الفصل الثالث والفصل الرابع
-٣١	بماذا تتباين الموجودات وتتمايز؟	تتباين الأجسام عن بعضها بالجهة والحيز والقدر "الحجم"؛ فحيزها يمنع غيرها من مداخلتها	يتباين الخالق عن خلقه بالجهة والحيز والقَدْر "الحجم"؛ فحيزه يمنع غيره من مداخلته..	الباب الثاني/ الفصل الثالث والفصل الرابع
-٣٢	**الجسم** له قدرٌ ومقدار	المخلوقات لها قدر ومقدار معيَّن..	الخالق له قدر ومقدار معيَّن "حجم"	الفصل الرابع/
-٣٣	هل يجب اختصاص الخالق أو المخلوق بحيز معين؟	لزوم الحيز لأجسام المخلوقات لا يوجب حصولها في حيز معين	مطلق التحيز لله واجبٌ عقلاً لأنه من لوازم ذاته، لكن ذلك لا يوجب حصوله في حيز معين..	الباب الثاني/ الفصل الرابع
-٣٤	كيف يحصل الخالق أو المخلوق في حيز معين دون غيره؟	يحصل المخلوق في حيز معين إما باختياره كالإنسان وإما بغير اختياره كالقمر والحجر	حصول الخالق في حيز معين دون غيره تابع لمشيئته واختياره	الباب الثاني/ الفصل الرابع
-٣٥	أي الأوصاف هي ألزم لذات الخالق أو المخلوق من غيرها؟	حيز المخلوقات الذي هو حدودها وجوانبها ونواحيها ونهاياتها أبلغ في لزومها لذواتها من بعض	حيز الخالق الذي هو حدوده وجوانبه ونواحيه ونهاياته أبلغ في لزومه لذاته من بعض الصفات	الباب الثاني/ الفصل الرابع

مقارنة بين أوصاف الخالق الكاملة
وأوصاف مخلوقاته الناقصة عند ابن تيمية

الرقم	المسألة المقارنة	المخلوقات	الخالق سبحانه	التوثيق من الكاشف
		الصفات كالسمع والبصر والقدرة وغير ذلك	كالسمع والبصر والقدرة وغير ذلك..	
٣٦-	هل يشترط في رؤية شيء أن يكون المرئي في جهة من الرائي؟	لا ترىٰ المخلوقات إلا إذا كانت في جهة من الرائي..	لا يُرىٰ الله إلا إذا كان في جهة من خلقه، ويلزمه أن الله لا يمكن أن يَرىٰ خلقه إلا إذا كانوا في جهة مواجهين له..	الباب الثاني/ الفصل الخامس المسألة الأولىٰ
٣٧-	شرط ثبوت الجهة للخالق والمخلوق؟ معنىٰ الجهة إضافي؛ فلا بد فيه من مضاف ومضاف إليه، فالمضاف هو مكان ابتداء الحركة، والمضاف إليه هو المكان الذي تقصده في حركتك، فلا بد في الجهة من مكانين يمكن التوجه من أحدهما للآخر	المخلوق إن كان حيوانا فله ست جهات متغيرة، ولا بد لكل المخلوقات من جهتين حقيقيتين ثابتتين وهما العلو والسفل، وكل من الجهات المتغيرة والثابتة إضافية لا تثبت إلا بين مضافَين.	الله فوق العالم، وكون الله في الجهة الفوقية للعالم أمر واجب، وإذا كانت الجهة إضافية، وكان المضاف هو الله تعالىٰ، والمضاف إليه هو العالم، وكانت جهة الفوق واجبة لله تعالىٰ؛ فيلزم وجوب وجود العالم مع الله؛ لأن ثبوت صفة الجهة الواجبة متوقفة علىٰ وجود العالم، وهذا هو قدم العالم بالنوع..	الفصل الخامس المسألة الثانية والنص الثالث من الفصل الثالث من الباب الأول
٣٨-	نسأل ابن تيمية بناء علىٰ إثباته الفوقية المكانية لله سبحانه: هل فوقية الخالق أو	الأرض مستديرة، وفوقها السماوات المستديرة، وفوقهما الكرسي والعرش المستديران، فالعالم كله مستدير،	العالم كله مستدير، والله فوقه من جميع الجهات، فالله محيط بالمخلوقات الكروية من جميع الجهات، والتزم علىٰ	الباب الخامس/ المسألة الأولىٰ والمسألة الرابعة

مقارنة بين أوصاف الخالق الكاملة
وأوصاف مخلوقاته الناقصة عند ابن تيمية

الرقم	المسألة المقارنة	المخلوقات	الخالق سبحانه	التوثيق من الكاشف
	المخلوقات من باب فوقية الدوائر أم من باب فوقية الطوابق؟؟ ألا يلزم من فوقية الطوابق أنه ليس فوق جميع الناس ويلزم من فوقية الدوائر أنه تحت بعض الناس!؟	وبعضه فوق بعض علىٰ جهة الإحاطة، والتزم علىٰ ذلك كون بعض السماء في جهة التحت بالنسبة لبعض الناس، ولكنها تحتية إضافية..	ذلك أيضا كون الله في جهة التحت بالنسبة إلىٰ بعض الناس، وسماها تحتية إضافية، فالله محيط بخلقه بذاته وتحتهم بالإضافة.. واختار فوقية الدوائر لشمولها فوقية جميع خلقه بخلاف فوقية الطوابق.. فتأمل!! ومثلها بعض أتباعه بإحاطة الكف بحبة سمسمة!!	
٣٩-	الاستواء علىٰ العرش	عرش الملوك هو المكان الذي يجلس فيه الملك ويستقر محمولا عليه بمماسة بين الملك والعرش نتيجة ثقل الملك	استواء الله علىٰ العرش معناه الجلوس والاستقرار عليه بمماسة وثقل، والعرش مكان لله تعالىٰ، والله محمول علىٰ العرش، والملائكة يحملونه ويحملون العرش	الباب الخامس/ المسألة الثانية
٤٠-	الحركة هي الانتقال من حيز إلىٰ حيز آخر، وتستلزم كون المتحرِّك محدودا من جميع الجوانب	المخلوقات تتحرك باختيارها أو بتحريك غيرها لها، بالانتقال من حيز إلىٰ حيز، وبما أن الحركات حادثة فالمتحرك تقوم به الحوادث	الله يتحرك إذا شاء بمعنىٰ أنه يحصل في حيز دون آخر باختياره، فيتم استواؤه علىٰ العرش مثلا بتحريك الله ذاته ليتمكن من الجلوس عليه، وقد ينزل الله عن العرش حقيقة دون أن يخلو منه العرش، وذلك بفعل حادث يقوم بذاته سبحانه	الباب الخامس/ المسألة الخامسة

جدول المحتويات

تم بحمد الله